

259
ANNO VIII - GENNAIO-GIUGNO 1946 - N. 1-2

SALESIANUM

RIVISTA SEMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO



DIREZIONE: PONTIFICIO ATENEO SALESIANO - BAGNOLO PIEMONTE (CUNEO)

AMMINISTRAZIONE: SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE - CORSO REGINA MARGHERITA, 176 - TORINO (109)

*Spedizione in abbonamento postale.
Gruppo 4°*

SOMMARIO

Nel primo anniversario di D. EUSEBIO M. VISMARA, primo Decano della Facoltà Teologica del Pontificio Ateneo Salesiano, pag. 3.

ARTICOLI: Dall'intelligibilità all'esistenza dell'Assoluto: Sac. Prof. NAZARENO CAMILLERI, S. S., pag. 10. — La tesi fondamentale del « Jus Publicum Ecclesiasticum »: Sac. Prof. EMILIO FOGLIASSO, S. S., pag. 67. — Sul concetto tomistico di « divenire »: Sac. Prof. Luigi Bogliolo, S. S., pag. 136. — La dossologia della Lettera agli Efesini (I, 3-14): analisi della forma e del contenuto: Sac. Prof. GIORGIO CASTEL-LINO, S. S., pag. 147.

RECENSIONI: FR. EFREM BETTONI, O. F. M.: *Vent'anni di Studi Sco-tisti (1920-1940)*. Saggio bibliografico; D. Nazareno Camilleri, pag. 168. — MARTIN JUGIE, A. A.: *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. D. Domenico Bertetto, pag. 170. — GIUSEPPE SCHRYVERS, C. SS. R.: *I principi di vita spirituale*; D. Pietro Broccardo, pag. 172. — COLUMBA MARMION: *Di fronte alla sofferenza - Venite al Cristo voi tutti che sof-frite*; D. Gerolamo Luzi, pag. 173. — Mons. Prof. ANGELO GRAZIOLI: *La Confessione dei giovanetti*; D. Gerolamo Luzi, pag. 174. — EZIO FRANCESCHINI: *Un uomo, Carlo Mengarelli*; D. Gerolamo Luzi, pag. 174. — GERMANO ROSSI: *Cortesia sacerdotale*; D. Gerolamo Luzi, pag. 175. — FR. LUIGI VANNICELLI, O. F. M.: *La religione dei Lolo*; D. Geremia Dalla Nora, pag. 175. — *Educational Policies Commission; Education and the People's Peace*, N. N., pag. 176.

ABBONAMENTO ANNUO A "SALESIANUM"

ITALIA L. 300 — ESTERO L. 400

OGNI FASCICOLO: ITALIA L. 90 — ESTERO L. 120

Manoscritti, corrispondenza e libri da recensire inviarli al seguente indirizzo: Direzione *Salesianum* - Istituto Salesiano - Bagnolo Piemonte (Cuneo).

Abbonamenti e cambi di indirizzo inviarli al seguente indirizzo: Società Editrice Internazionale - Corso Regina Margherita, 176 - Torino (109).

SALESIANUM

RIVISTA SEMESTRALE

PUBBLICATA A CURA DEI PROFESSORI
DEL PONTIFICIO ATENEO SALESIANO
DI TORINO

Anno ottavo
1946

SOCIETÀ EDITRICE INTERNAZIONALE
TORINO - MILANO - GENOVA - PARMA - ROMA - CATANIA

NEL PRIMO ANNIVERSARIO DI DON EUSEBIO M. VISMARA

Primo Decano della Facoltà Teologica
del Pontificio Ateneo Salesiano

Volato al cielo il 3 gennaio 1945.

Sorvoliamo la piccola cronaca. Cogliamo l'anima, la figura morale. Cogliere la figura di un'anima grande! È una pretesa che potrebbe sapere di profanazione in certi casi. Le anime, soprattutto le anime grandi, non sono figure da esposizione per le gallerie e per le mostre a soddisfazione e curiosità degli uomini quaggiù. E poi, per quel tanto che rimane di legittimo e di possibile, la ricchezza di certe interiorità dei grandi spiriti offre molte possibilità di prospettiva. Nessuna sarà esauriente, tutte sono obbiettive. Solo nell'insieme, moltiplicandosi e integrandosi, intrecciandosi e sovrapponendosi, possono riuscire a dare la sensazione del vero, del vivo e del palpabile.

D. Vismara, la figura di D. Vismara da molti punti di vista — in proporzione della profondità della sua conoscenza intima — balza viva in un alone che, per non profanarla, non vorremmo dire interessante, ma piuttosto attraente. Attraente dapprima, edificante poi, ed infine imponente. Un uomo del mondo direbbe che D. Vismara, per la sua squisita gentilezza, era un *signore*. In realtà del cosiddetto signore egli aveva tutta la delicatezza e tutta la finezza: ma era la negazione del manieroso, e soprattutto aveva nelle sue gentilezze una pastosità, una unzione, che alla soave impressione esterna dava consistenza, e la preziosità di un valore morale di nobiltà e di santità.

Se per ogni spirito grande, appunto perchè spirito, è sempre *gloria eius ab intus*, in particolare ciò era la caratteristica di D. Vismara. Ed è qui che noi, in questa sua interiorità, vorremmo gettare uno sguardo riverente per ammirare, e per edificarci. L'interiorità di D. Vismara era imponente, più che nel senso del gigantesco, nel senso dello ieratico: e questo ci pare di averlo notato, o di raccogliarlo ora, ricordando e contemplando in ispirito la dolce figura fulmineamente rapitaci, dal punto di vista intellettuale, morale, mistico.

L'esteriore. — Ma distogliamo pure per un momento il nostro sguardo dal suo centro più intimo per accennare a quelle manifestazioni e a quelle produzioni che tanto potrebbero rivelare i suoi lineamenti spirituali, quasi altrettante maestose linee gotiche della mistica architettura della sua anima, dove perennemente echeggiavano le note della *laus perennis*, e dove, come profumate volute d'incenso, ascendevano le sue aspirazioni oranti e adoranti al cospetto dell'Altissimo. Il suo stesso incesso, pur così naturale e disinvolto, era un trasparente atto di adorazione a Dio di cui sentiva la presenza ovunque. Crediamo di non errare se pensiamo che D. Vismara camminava in questo mondo quasi in punta di piedi, angelicamente, come in un immenso tempio. Era solita sua frase questa: « Come gli angeli! come gli angeli! », colla quale dolcemente richiamava al decoro ecclesiastico qualche giovane confratello il quale, nell'esuberanza delle sue energie, incedeva un po' troppo lesto, alquanto rumorosamente, oppure faceva le scale un po'... in sunto. Anche il solo atteggiamento della persona era trasparentemente l'atteggiamento della sua anima perennemente davanti a Dio. Come il suo angelo custode: « *Angeli eorum semper vident faciem Patris* » (Mt. XVIII, 10). Il tono poi e il calore che assumeva il suo dire nella predicazione agli alunni del Santuario e al popolo — il suo dire pur sempre « compostissimo » — era « vibrante »: ed era vibrante perchè era « dogmatico »: ed era dogmatico perchè voleva essere « sodamente pratico » e apostolicamente efficace. Si notino questi aggettivi; si pensino fusi spontaneamente in perfetto equilibrio, e ci si renderà conto del genere di eloquenza di D. Vismara. Non sappiamo se dire *a fortiori*, ma certo molto del suo « segreto » si rivela anche nei suoi scritti. Detto questo volgiamoci al suo interno.

Intellettualmente. — Per D. Vismara è difficile questa vivisezione scolastica in categorie: intellettuale, morale, mistica. Egli, come ogni vera personalità, era una unità: granitica, massiccia, anche se levigata, e soavemente docile all'azione potente della volontà e della grazia che l'ha elaborata. Egli, come fu detto di S. Anselmo d'Aosta, non scriveva e non insegnava senza orare, adorare e predicare. Tuttavia come i prismi non si spezzano pur rifrangendo e riflettendo gli svariati incanti della gamma cromatica a chi li guardi da diversi angoli visuali: così nulla perde il Nostro se lo contempliamo un momento successivamente da diversi punti di vista. Intellettualmente, dicevamo. Si pensi che per 40 anni D. Vismara lavorò come docente di Teologia, di Liturgia e di Ascetica in mezzo ai chierici degli Studentati della Congregazione Salesiana. Colle stesse incombenze di insegnamento, e come Direttore Spirituale o *Catechista*, egli fu il primo Decano della Facoltà Teologica nel Pontificio Ateneo Salesiano. Di questa sua attività sono frutti rivelatori vari scritti preziosi di Teologia e di Liturgia e Cerimonie. Suoi sono i due volumi stampati su *Le Funzioni della Chiesa*; un altro su *La Liturgia della Chiesa e la partecipazione del popolo*; altri due poderosi lavori, in tre tomi litografati su *Il Divino Ufficio e il*

Breviario, la Messa e il Messale; articoli vari sulla Rivista scientifica « Salesianum », opuscoli della Collana « Fides » per persone colte, ecc. Nel campo dogmatico ha scritto *De Sacramentis in genere, Storia dei Dogmi*, ed ultimo suo lavoro o testamento era, precisamente, *Il Testamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio*, comparso su « Salesianum »; la terza puntata è incompleta. La sua « *forma mentis* intellettuale » risulta inconfondibile da questi suoi scritti. Intelligenza cristallina; limpida nella visione della verità; armonica nell'ordine impeccabile fino alle ultime minuzie; sicura nei suoi orientamenti spontanei, e nelle sue prese di posizione riflesse. Aderenza assoluta alla verità; obbiettività apparentemente impersonale; semplicità senza ridondanze inutili; presenza indefettibile al lettore, cui ripete con premurosa e delicatissima sensibilità preveniente richiami e rimandi ad ogni opportunità senza superfluità. Pur in altro genere od in altra maniera troviamo in lui, per più di un tratto, l'animo di Tommaso d'Aquino di cui egli era conoscitore e ammiratore e studioso. Ancora una nota. I problemi D. Vismara li vedeva, ma non li esasperava, non li complicava. Nei problemi la cui durezza poteva umiliare la ragione, D. Vismara era nobilmente e serenamente sicuro e sobrio speculatore, soddisfatto della parola di Dio nelle Scritture e della parola della Chiesa, infallibile Maestra, e in tutti i casi la più assistita dallo Spirito di Verità. Un riflesso di questo regno della luce nella sua mente era il suo insegnamento. Lineare, focalizzatore dei capisaldi della dottrina, sapeva esserne il martellatore instancabile, e anche, secondo l'opportunità, l'espositore teorico, l'inquadratore storico, il difensore ardente.

Moralmente. — Forse è tutto detto, dicendo che D. Vismara aveva sempre l'anima sua nelle mani. Questo non per natura, ma per virtù e per trionfante pazienza: « *in patientia vestra possidebitis animas vestras* » (Lc. XXI, 19). Tale certo l'impressione e il giudizio di molti, forse di tutti quelli che lo conobbero. Già dicemmo dell'incedere: così, sempre. Così crediamo di dover dire anche di qualsiasi genere di atti o gesti esteriori. Soprattutto, caratteristica forma del suo eroismo, l'*indefettibile perseveranza* nell'ordine, nei grandi doveri, come nelle piccole pratiche, in *tutto* quello che faceva. Il concetto teologico degli « atti imperati », vale a dire « controllati », era perfettamente e soavemente *fotografato*, meglio: era *incarnato* in D. Vismara. Era, del resto, tra le raccomandazioni più ricordate dai suoi alunni chierici quella del « controllo ». E l'assoluto controllo su di sé, veramente da « *spiritualis imperator* » gli ornava di angelico splendore la sua liliale purezza. Il suo angelico pudore non gli permise mai certe cure anche quando la sua delicata fibra aveva reale bisogno di rinforzo. E tutto questo, lo ripetiamo, spirante amabilità, e rivestito della più assoluta naturalezza e disinvolta semplicità. Stiamo pesando le parole, mentre le scriviamo, ed abbiamo l'impressione di fotografare quello che abbiamo per anni ammirato; e di scolpire quello che in questo momento nel nostro spirito contempliamo memori. Per dire esattamente quello che noi pensiamo di lui,

come dominio morale su se stesso, sentiamo il bisogno di trascrivere qui brevi righe di Mons. Manacorda di Fossano, pronunciate a Roma nel discorso di trigesima della morte del grande Padre e Fondatore nostro San Giovanni Bosco. « Si direbbe che (per lui) la parola era poco men che un di più : tanto lo spirito ne lo aveva investito che per comunicarsi pareva non sentisse bisogno del sussidio di quella ». E appunto anche questa taciturnità — che non sapeva affatto di taciturnità, perchè era semplicemente l'amabile naturalezza della misura giusta della parola, e del tempo che è esso stesso interiore misura delle cose (SERTILLANGES, *Recueillement*) — era una delle inconfondibili e personalissime caratteristiche di D. Vismara. « *I suoi sensi, continuava a dire, di Don Bosco, Mons. Manacorda, e tutte le sue membra procedevano nel modo più perfetto subordinati alla ragione; il suo corpo era effettivamente servo all'anima, e la sua vita nascosta in Dio si svolgeva nel pensiero e nell'amore. D. Bosco era pensiero e amore!* ». E anche D. Vismara era pensiero e amore! Ci si lasci continuare a disvelare questo assolutamente fedele ritratto delle fisionomie così identiche del Padre Santo e di un suo figlio santo. « Le sorprese, le precipitazioni, il moto violento, non hanno vestigia nella vita del Nostro...; tutto in lui è calma inalterabile; il portamento sempre uniforme; le stesse sue sollecitudini si attuavano nella quiete perfetta... sicuro che Dio non permette che il giusto ondeggi in eterno » (*Mem. Biog.* XIX, pag. 17 e seg.). Leone XIII, avuto in mano e letto il discorso, ravvisando un giorno Monsignore in una pubblica udienza, gli disse « pensare anche Egli come lui ». Quanti in Congregazione e fuori hanno conosciuto D. Vismara, ne siamo sicuri, saranno unanimi nel pensarla come noi.

Interiorità mistica. — La mistica interiore della Grazia è la sola mistica vera e sostanziale. Altra cosa infatti è la fenomenologia mistica carismatica. Cosa preziosa e santa anche questa, ma accidentale, e che la sua santità e preziosità desume e denomina dalla mistica dignità sostanziale della grazia santificante, e della sua effervescente e incrementante fermentazione, che è l'abituale e attuale carità per Dio per tutto il resto — persone e cose — in Dio e per Dio. Noi, che abbiamo avuto occasione di poter gettare uno sguardo nel santuario della sua più intima personalità, amiamo affermare che questa è mirabilmente riprodotta e più mirabilmente riflessa nell'ultimo ritratto, una istantanea presa di sorpresa da un signore, un suo gentile amico. E quella distribuita come *pio ricordo*. Chi mira quel volto vi può riconoscerne l'anima. Quegli occhi ci paiono ancora dolcemente acuire lo sguardo per trascendere il tempo e fissarsi contemplanti nell'eternità! E in questo ci pare sintetizzata di D. Vismara l'interiorità che abbiamo voluto chiamare mistica. Egli — anima salesiana — « *optimam partem elegit* » (Lc. X, 42), scelse cioè del Padre quello che nel Padre era eminentemente tutto : quello che dall'eloquenza del Cardinale Alimonda fu identificato con Don Bosco come la definizione col definito : *Don Bosco era l'unione con Dio!* E la maestosa portata di questa parola ebbe un'auten-

tica documentazione storica ed un'ispirata interpretazione nel *Don Bosco con Dio* del secondo valente biografo D. Eugenio Ceria. Il nostro D. Vismara non era il puro contemplativo. Di lui si può dire — ed in ciò interpretò perfettamente il Fondatore — che, di fronte al dilemma di ogni degno Sacerdote: *vita attiva o vita contemplativa?*, aboliti gli esclusivismi e superate le antinomie, « *exultavit ut gigas ad currendam viam* » (Ps. XVIII, 5), si decise cioè arditamente per la soluzione mirabilmente sintetica: quella dell'*attività contemplativa*. Vita è l'attività, vita è la contemplazione. E Don Vismara non volle la vita a metà. Spirito integrale volle integralmente la vita e in tutta l'abbondanza e sovrabbondanza della sua pienezza divina: *attività contemplativa!* È l'« ora et labora » benedettino. Ma anche e profondamente lo specifico stemma salesiano del Padre Don Bosco: « Lavoro e Preghiera »; realizzato fino alla sublimazione consumata di quello in questa: « Lavoro è Preghiera ». E la sua attività era come quella del Padre che sta nei Cieli: il quale da tutta l'eternità dice il Verbo: « *Ego dixi: Filius meus es tu!* » (Ps. II, 7). E che da tutta la eternità si compiace innamorato nel suo Verbo: « *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacui* » (Mt. III, 17); e che dicendo il Verbo e amando il Verbo, dice e crea e santifica tutte le creature: « *Verbum erat apud Deum: omnia per ipsum facta sunt... Ipse dixit et creata sunt ... Emitte spiritum tuum et renovabis faciem terrae* » (Io. I; Ps. XXXII, 9; Ps. CIII, 30), Così deve essere ogni Sacerdote degno. Deve predicare il Verbo: « *quod audivimus de Verbo vitae annuntiamus vobis* » (I Io I, 3); amare il Verbo: « *si quis non amat Dominum nostrum Jesum Christum sit anathema* » (I Cor. XVI, 22); nella predicazione e nell'amore di G. Cristo vivere e vedere le finalità e la fecondità dell'apostolato: « *nisi in Me manseritis* » (Io. XV, 4): individui e società, tutto riportare a Lui come al Capo di tutto: « *secundum beneplacitum Eius omnia instaurare in Christo* » (Ephes. I, 10); immolandosi: « *nisi granum frumenti...* » « *exinanivit semetipsum* » (Io. XII, 24; Philip. II, 7). Sono temi questi. Per molti solo temi. Per molti che D. Vismara conobbero sono panorami. Quarant'anni negli Studentati dei chierici! Quarant'anni di ministero sacerdotale! L'attività della parola di D. Vismara! Nelle scuole di teologia, di liturgia. Nel confessionale. Nella predicazione. In casa. Nelle chiese. Nelle conversazioni con certe anime in cerca di Dio. E di tutto questo: molto, moltissimo. Le innumerevoli mute di Esercizi Spirituali, soprattutto nei mesi estivi tre, quattro, cinque, talvolta anche più. Quante lunghe camminate per ministero: per penitenza? Per schivare la profanazione della santità sacerdotale in mezzo a tanto carico di mondanità sulle tramvie? Per impetrare conversioni e grazia, ispirandosi al « *quam pulchri sunt pedes evangelizantium pacem, evangelizantium bona* »? (Is. LII, 7). Tutte le risposte affermative quadrano alla sua interiorità mistica.

Don Bosco con Dio... D. Vismara con Dio. Sì. *Solo, con Dio solo*. Temiamo di essere tacciati di esagerazione. Ma non temiamo di esserlo in realtà. Della vita di D. Vismara noi abbiamo la convinzione che si debba dire quello che stupendamente scrisse Sertillanges del tempo: « *Le temps*

veut le sérieux et la profondeur, étant, de sa nature, une ondulation de surface, dont le dessous est la substance immuable des choses, et dont l'*arrière-fond est l'Etre éternel* » (Recueillement). È il significato di quell'istantanea già ricordata. Questo essere eternale D. Vismara lo vedeva dappertutto: in sè, negli altri, nell'universo. Sintomatica la sua ammirazione (pur cheta e quasi inavvertita dai più) per l'opuscolo su Suor Elisabetta della SS. Trinità: la dottrina dell'inabitazione della Trinità in noi vissuta. Sintomatico è che di questo — e non di altro — teneva tante copie; e che occasionalmente *tanto volentieri* ne distribuiva, specie fra chierici ed ecclesiastici. La sua vita — compresa — era davvero un continuo « far gli onori di casa » ai « Tre Divini Ospiti ». In sè e negli altri. Son cose che non si dimostrano matematicamente, eppure si sente che è così. D. Vismara gli altri li vedeva e li guardava e li trattava con questo occhio, con questa fede. Lui, per tutti, non rispetto aveva, ma venerazione. Ed è spiegato. Caratteristico — no, non era un semplice vezzo — quello d'intrattenersi amabilmente, e poi, in certe circostanze particolarmente importanti, vederlo, sorridente, alzare la mano destra e segnare col dito una croce sulla fronte dell'interlocutore, un bambino, un chierico, tenendo il resto della mano sul capo. Era un segno augurale e un conforto cristiano. Ma soprattutto era una preghiera a Dio inabitante. Anche in ciò arieggiava il Padre. Tutta l'educazione, per D. Bosco, era, appunto, collocare « Dio nel cuore del giovane » (M. B. VI, 815). Per questo i giovani li trattava, e li voleva trattati come « i prediletti nobilissimi figli del Re dei re » (M. B. X, 1081). E non solo i giovani. Ma, a tutti i suoi figli, « in ogni stato faceva veder loro Gesù Cristo » (M. B. VII, 31).

Terminiamo con un rilievo. Notammo nel tutto un'assoluta *naturalzza*. Notammo in tutto l'unzione della *soprannaturalità*. Ci pare però che manchi ancora una terza nota egualmente assolutamente caratteristica, che anzi pare avvolga tutto il resto: l'*umiltà*, per dirla con una parola usuale. Una *volontà assoluta, sistematica ed efficace di totale annientamento*, per dirla con termini più espressivi. Singolarissima in lui l'*umiltà intellettuale* di fronte ai veri della Fede. E poi l'« ama nesciri ». Non era il programma, era il ritmo della sua vita. Culmine, forse, la lotta fra l'umile convinzione di sua indegnità e la prospettiva della troppo sublime dignità del Sacerdozio. Poi sempre: nascondimento assoluto. Tutto ciò spontaneo, anche se virtuoso. Difficilmente si sarà sentito accusare, al tribunale di Dio, del « *verbum otiosum* », e soprattutto nel parlare di sè. L'ultimo caso: espressivo e simbolico. Il 1° gennaio predicò ancora al popolo. Nel pomeriggio si pose a letto. Il terzo giorno era già in seno a Dio. La vigilia un confratello sacerdote gli chiede: « Don Vismara, soffrite? » Ed egli, schivando di parlare di sè. « se le pene del Purgatorio sono grandi come queste, si soffre molto! ». Perfino nel bene e nel vero che poteva dare e che non ricusava di dare abbondantemente, riusciva a nascondersi, prodigando tanti suoi tesori, velati dall'ordinaria veste del dovere, nell'assenza di ogni appariscenza. Ed era naturale anche questa sete assoluta di annientamento, se si pensa com'gli era

«immerso nell'Eucaristia»: la sua «*vita abscondita in Deo*» non era se non «*cum Christo abscondita*» (Colos. III, 3): e Cristo era nascosto nell'Eucaristia. Per D. Vismara, il grande liturgista, *Liturgia era Eucaristia*, e, per lui, tutta la casa religiosa e tutta la vita in una casa religiosa era Liturgia: perchè tutta era polarizzata in quella che — ne siamo convinti — era la sua idea dominante: la presenza reale di Dio nell'Eucaristia: attenzione al Santissimo in casa!... Di qui attingeva tutto quell'intenso *spirito ecclesiastico*, quel vissuto *spirito liturgico* inteso come *spirito sacerdotale*. Il resto, le *altre* opere non erano che i frutti. Questo, solo questo era l'albero: *Lignum vitae quod est in Paradiso Dei mei* (Apoc. II, 7).

D. Vismara non è più nel tempo. Egli vive nell'eternità. Egli forse, guardandoci e sorridendo ai nostri sforzi di penetrare con tanta venerazione l'anima sua bella, penserà: «*Mihi autem pro minimo est ut a vobis iudicer. Sed neque meipsum iudico*» (I Cor. IV, 3). E ricorderà appunto che: «*Non enim qui seipsum commendat ille probatus est, sed quem Deus commendat*» (II Cor. X, 18). E dissuaderà noi con le parole dell'Angelo al Veggente di Patmos che voleva prostrarglisi davanti e venerarlo: «*Vide ne feceris: conservus enim tuus sum. Deum adora*» (Apoc. XIX, 10). E noi adoriamo Dio. Ma ci auguriamo anche che la figura santa di D. Vismara non scompaia; che venga anzi studiata e conosciuta a comune edificazione di profonda vita cristiana e di santità sacerdotale. «La Chiesa ha fatto una forte perdita» ebbe a dire di D. Vismara S. Em. il Card. I. Schuster. Ma con la conoscenza di questa grande anima si perennerà benefica la sua presenza, e si irraderà molto più efficacemente ancora — Dio lo voglia — che non fosse efficace la sua presenza materiale nei Congressi, nelle Settimane di studio, nei Convegni Cattolici, secondo che ne scrisse autorevolmente S. Em. il Card. M. Fossati: «La sua presenza assicurava l'esito dei convegni; la sua parola ascoltissima scendeva nei cuori, e penetrava nell'anima, strappando consensi alla volontà e propositi di sempre maggior perfezione». «*Defunctus adhuc loquitur!... Fulgebunt qui ad iustitiam erudiunt multos quasi stellae in perpetuas aeternitates!*» (Hebr., XI, 4; Dan., XIII, 3).

SAC. PROF. NAZARENO CAMILLERI, S. S.

DALL'INTELLIGIBILITÀ ALL'ESISTENZA DELL'ASSOLUTO*

SOMMARIO. — I. Introduzione. — PARTE I: *Premesse storiche*; II. Problematica integrale; III. Le varie forme storiche; IV. Obbiettività e psicologia metodologica; V. La forma integrale di S. Anselmo; VI. La forma colorata di Duns Scoto; VII. La forma chiara e distinta di Cartesio; VIII. La prova matematica di Leibniz. — PARTE II: *Contributi dottrinali*; IX. Difetto psicologico e difetto logico; X. Efficacia logica dell'argomento; XI. Evidenza logica e vividezza psicologica; XII. Apriorità logica e aposteriorità psicologica; XIII. Giudizio d'intelligibilità e giudizio d'esistenza; XIV. Apriorità logica dell'idea di Dio; XV. Intelligibilità immediata e «capacità estensiva» intellettuale; XVI. Le «viae» di Tommaso e l'«argumentum» di Anselmo. — *Conclusione*; XVII, *Ab ordine logico ad ordinem ontologicum semel valet illatio*.

I. - Introduzione.

Un atomo oggi tiene in apprensione il mondo col potere prodigioso della sua energia. Ci par altrettanto, se non più prodigioso il fatto storico che un argomento — minuscolo come un atomo — abbia avuto così prodigiosa ener-

* NOTA BIBLIOGRAFICA. — B. ADLOCH, *Anselme et Gaunilon*, in «Revue de Philosophie», dic. 1909. — BAEUMKER, *Anselm und Gaunilon*, in «Studien und Mitteil. aus d. Bened. u. Zisterzienserorden», 1910 (XXXI). — BAINVEL, in *Dict. de Théol. Cath.*, s. v. «Anselme». — A. BECCARI, *la prova ontologica*, in «Archivio di Fil., gennaio-marzo 1938 (XVI). — BETTONI, *L'Ascesa a Dio in Duns Scoto*, Milano, 1943, c. 2. — BILLROTH, *De Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio, dissertatio historico-critica*, Lipsiae, 1832. — BOHATEC, *Zur neuesten Geschichte des ontologischen Gottesbeweise*, Lipsia, 1906. — BOUCHITTE, in *Dict. de Théol. Cath.*, s. v. «Leibniz». — BOYER, *De forma leibniziana argumenti ontologici*, in «Angelicum», 1937 (XIV). — M. DAFFARA, *Dio, esposizione e valutazione delle prove*, Soc. Editr. Internaz., 1938, pag. 124-147. — A. DANIELS, *Quellenbeiträge und Unters. z. Geschichte des Gottesbeweise in XIII. ten Jahrhundert mit besond. Besicht. des Arguments im «Proslogion» des hl. Anselmus*, Münster, 1909. — DYROFF, *Der ontologische Gottesbeweis des hl. Anselmus*, in «Der Scholastik», Münster, 1928. — M. ESSER, *Der ontologische Gottesbeweis u. seine Geschichte*, 1903. — FUZIER, *La preuve ontologique de l'existence de Dieu par St. Anselme et son nouveau défenseur au Congrès de Bruxelles*, in «Compte rendu des Congrès Scient. Cath.», 1898 (III), pag. 114-146. — GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1933. — GILSON, *Sens et nature de l'argument de St. Anselme*, in

gia da impegnare geni di primo calibro e quasi nove secoli ormai di storia del pensiero: l'argomento anselmiano, la « prova ontologica » come fu detta da Kant, l'« argomento a priori » — un atomo di energia logica — per garantire l'esistenza dell'infinita realtà, dell'Assoluto, di Dio. Risuona ancora vibrata l'eco d'un augusto messaggio: non resta all'umanità del secolo che porta in fronte il marchio d'infamia che un'unica via: *il ritorno a Dio!* il cui volto cercano gli animi e i popoli: « cuius vultum desiderat universa terra » (1) e che pure tante coscienze hanno perso di vista! Non sembra inutile ozio la nostra meditazione attenta e pacifica ricerca di questa vena di forza logica, di cui da secoli si studia se efficacemente conduca alla divina energia, alla realtà d'un Dio generatore dell'universo, creatore primo e unico Principio ricostruttore dell'umanità (2).

Vorremmo continuarci ai molteplici studi fatti sull'argomento, esponendo, senza pretese, elementi che pur riteniamo positivi per più di un verso. Se si riconosce valore agli elementi del nostro discorso, essi forse lumeggiano i rapporti fra Anselmo e Tommaso e, se non nella lettera, nello spirito almeno dei principi, avviano verso una conciliazione, una sintesi nuova e pacifica in materia. Salvo e supposto il valore di tutti gli altri tradizionali argomenti, sarà una nuova vittoria per lo stesso ideale se riusciamo a liberare questa nuova energia, mettendone bene in luce la forza ancora latente o almeno discussa, da tanti misconosciuta, negata. « Codesta prova ontologica è una delle più grandi battaglie combattute dal pensiero medioevale, per la conquista della realtà, del fondamento di ogni realtà, di Dio ». Così l'idealista G. Gentile (3). E conclude: « Questa veramente è la più grande battaglia combattuta e perduta dalla filosofia scolastica ». Tutto il

« Archive d'Histoire doctrinale et litt. du M. A. », 1934, t. X. — GAYRAUD, *L'argument de St. Anselme sur l'existence de Dieu*, in « Annales de Phil. Chrétienne » (1887), G. XVII, pag. 193-204. — J. GEISER, *La démonstration a priori de l'existence de Dieu chez St. Anselme*, in « Revue de Philosophie », dic. 1909. — HAAS, *Die Texte zum Gottesbeweise*, Tubinga, 1863. — HASSE, *De ontologico Anselmi pro existentia Dei argumento*, Bonnae, 1849. — (HIPPI.) *L'argument de St. Anselme*, in « Science Catholique », (1894), VIII, pp. 784-802. — HURTAND, *L'Argument de St. Anselme et son recent apologiste*, in « Revue Thomiste », 1895 (III), pag. 326-62. — L. JANSSENS, *Summa Theologica*, Friburgi, 1900, t. I (I), pag. 87-92; 101-118. — KLEE, *De S. Anselmi Cantuariensis Proslogio et Monologio*, Lipsiae, 1832. — KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la Philosophie de St. Anselme*, Paris, 1932. — LEPIDI, *De Ontologismo*, 1874. — Idem, in « Revue de Philosophie », dic. 1909. — M. LEVASTI, *S. Anselmo*, « Vita e Pensiero », Bari, 1929. — PICCIRELLI, *Disp. Metaphysicae, quas excipit dissertatio de mente St. Anselmi in Proslogio*, Paris, 1885. — PRISCO, *Sant'Anselmo e l'Ontologismo*, in « La Scienza e la Fede », 1857 (XXXIII), pag. 8-37; 326-49; (XXXIV), 106-22; 519-546. — RAGEY, *St. Anselme Professeur*, Paris, 1890. — VIARD, *L'argument de St. Anselme, étude philosophique*, Paris, 1893.

(1) Liturg. del S. Natale. Cfr. III Reg. X, 24.

(2) Cfr. *Osserv. Rom.* 25 dicembre 1945: Messaggio Natalizio di S. S. Pio XII. — Vedi BOYER, citato in nota (81) fine.

(3) G. GENTILE, *I problemi della Scolastica*, Bari, 1923, p. 71 s. — Avvertiamo che nella seguente citazione, come quasi sempre, il corsivo è nostro.

motivo addotto sta nella « radicale opposizione dell'intelletto e del reale », onde argomenta: « Se si deve cominciare dimostrando Dio, o l'argomento ontologico — o un altro argomento — urterà sempre nella difficoltà di S. Anselmo: *può un argomento intellettuale attingere altro che una realtà intellettuale?* Tutti questi pensatori cercano Dio, e chi non cerca Dio? — *e muovono da un concetto del proprio pensiero*, per cui Dio che *ne è fuori*, non si vede come possa raggiungersi. Par loro sempre di raggiungerlo; ma basta pongano mente alla radicale opposizione dell'intelletto e del reale, perchè subito Dio si dilegui, lasciando dietro a sè soltanto un'idea o un'ombra ». Non è nostro compito qui confutare l'idealismo come tale e come un sistema, ma è nostra intenzione confutare la presente accusa, provandoci a farlo sulla sola base dell'argomento ontologico anselmiano. Se il nostro ragionamento concluderà — come a noi pare evidente che concluda — avremo il merito di aver dimostrato che in un caso: *semel, ab ordine logico ad ordinem ontologicum valet illatio*. È un caso privilegiato, il caso-apice e in certo senso il caso-chiave della metafisica realistica, il caso di Dio.

Noi esprimiamo il risultato delle nostre riflessioni e conclusioni sul famoso secolare argomento (4). Crediamo peraltro appena il caso di avvertire il lettore che lo facciamo in piena conformità di spirito con le dichiarazioni del santo Dottore, al capo 2 del suo *Cur Deus homo*: « Quomodo accipienda sunt, ea quae dicenda sunt », dove dice: « tentabo... non tam ostendere, quam tecum quaerere; sed eo pacto quo omnia quae dico, accipi volo: videlicet, quamvis illud ratione probare videar, non alia certitudine accipiat, nisi quia interim mihi ita videtur, donec mihi Deus melius aliquo modo revelet » (5). Come pure d'altra parte facciamo nostra la conclusione a tutto il trattato, dove abbastanza mostra la sua personale convinzione: « Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit. Si autem testimonio veritatis roboratur quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo non nobis attribuire debemus, qui est benedictus in saecula. Amen » (6). È vero che queste espressioni riguardavano un mistero soprannaturale, quello dell'Incarnazione: « Cur Deus homo? ». Ma non altrimenti, anzi con più decisione conclude il *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, direttamente trattando dell'argomento nostro per l'esistenza di Dio. Termina infatti dicendo: « Puto quia monstravi me non infirma, sed satis necessaria argumentatione probasse in praefato libello, reipsa existere aliquid quo maius cogitari non possit; nec eam alicuius obiectionis infirmari firmitate » (7).

(4) Cfr. un nostro breve cenno — che qui riprendiamo e sviluppiamo — in « Salesianum ». 1939 (I), p. 99. Oggi, dopo iterate meditazioni sull'argomento, sentiamo la fiducia di una affermazione più decisa e radicale del *valore probativo aprioristico* nel senso che, speriamo, apparirà più chiaro e netto dalle considerazioni che esporremo.

(5) P. L. CLVIII, col. 362.

(6) P. L. CLVIII, col. 432.

(7) P. L. CLVIII, col. 260.

PARTE I.

PREMESSE STORICHE

II. - Problematica integrale.

Divideremo il tutto in due parti: 1) Premesse storiche; 2) Contributi dottrinali. Nella prima parte, pur brevemente, daremo un opportuno rilievo alle varie forme principali date all'argomento ontologico, nel corso della storia, onde meglio ne fosse messa in evidenza l'efficacia e la validità intrinseca. Sulle critiche opposte non avremo troppo a dilungarci, riducendosi tutte ad una o due — praticamente prevenute già da Anselmo — ma ribadite da San Tommaso, e in seguito da tutti i critici dell'argomento, sebbene con diversa accentuazione ora sull'una ora sull'altra: ora, cioè, la critica premeva sulla *inconseguenzialità* del ragionamento stesso, per indebito transito dall'ordine logico all'ordine ontologico, ora invece, concessa la consequenzialità, negava la *supposta apriorità* della possibilità o intelligibilità del concetto stesso di Dio da cui si partiva. Nella seconda parte esporremo gli elementi del nostro modesto contributo. Sono distinzioni, accostamenti e confronti, miranti a orientare verso schiarimenti di posizioni e di principi, e verso conclusioni di riconoscimento del valore dell'argomento in questione da una parte, e di possibili — per noi evidenti osiamo dire — conciliazioni e sintesi nello spirito e alla luce dei principi comuni dall'altra: anche se non nell'armonia delle conclusioni esplicite formulate in senso contraddittorio dall'una o dall'altra parte, ma forse non rigorosamente dedotte pur da principi superiori concordi.

E prima di passare alla rassegna dei vari difensori e delle varie forme dell'argomento, vorremmo accennare — anticipando — alla problematica integrale coinvolta virtualmente dall'apparentemente innocua questione del valore o meno dell'argomento anselmiano a priori per l'esistenza di Dio. È intuibile che la verità è essenzialmente integrale, nel senso che tutte le singole verità non possono non essere nelle loro ultime profonde radici ed estreme propaggini se non solidali. Se non lo fosse si risolverebbe nell'assurdo della contraddizione realizzata. Solidale pertanto e perfettamente organica è e dev'essere tutta la problematica del vero e del pensiero, anche se, com'è ovvio, l'evidenza piena di questa organica solidarietà è più o meno remota o prossima, più o meno diretta o indiretta, e quindi più o meno manifesta.

Affrontando il problema della conoscibilità di Dio dal punto di arrivo a cui effettivamente — personalmente parlando, come filosofi e come teologi

cristiani — ci troviamo, rileviamo subito la prima grande fondamentale distinzione della *conoscibilità naturale* e della *conoscibilità soprannaturale*; e questa a sua volta duplice: *intuitiva* e svelata a modo dei beati comprensori celesti, oppure velata e a modo di conoscenza per *fedè*, prescindendo dalla forma ordinaria di questa, e dalla sua forma straordinaria che assume nei mistici. E dicendo conoscenza per fede non ci fermiamo alle circostanze esterne onde si suole arrivare ad essa per udito e studio e tradizione di una rivelazione esterna, ma pensiamo all'intervento interiore, che sfugge alla coscienza, ossia all'esperienza diretta della coscienza, col quale Dio muove l'intelletto soprannaturalmente all'assenso.

Ma fermiamoci pure alla conoscibilità naturale, pur prendendo atto, allo stato storico delle cose, della incontrollabile interferenza delle attività puramente naturali con le forze della grazia e del soprannaturale. In quest'ordine naturale di considerazione noi dovremo tener conto, senza confondere, del fatto di una *presenza immediata* di Dio in tutte le cose, e quindi particolarmente anche nel nostro intelletto, e del problema della *conoscenza, immediata o non immediata*, di Dio stesso. Bisogna evitare l'Ontologismo almeno in quanto confonde la sua « intuizione naturale » di Dio con la « intuizione soprannaturale », o in quanto comunque « di necessità e di conseguenza logica » la includesse. Possibile o non possibile che sia una « meramente naturale » *coniunzione* con Dio *in ordine* alla « spiegazione della naturale conoscenza come tale » (8), resta ancora — storicamente — l'ipotesi o la teoria di una *immediatezza logica* (non ontologica e ontologista) di conoscibilità di Dio. E questa a sua volta duplice: una, la più nota, quella di cui ci occupiamo, la immediatezza logica *diretta* ossia dello stesso *concetto di Dio*, comunque concepito o definito: « id quo maius cogitari nequit », « necessario », « infinito », ecc.; l'altra, che come vedremo è particolarmente rilevabile in Scoto, la immediatezza logica *indiretta* della conoscenza di Dio: in quanto cioè il *concetto* di Dio si ricava da *altri concetti*: da questa duplice immediatezza logica diretta o indiretta, del concetto di Dio, si studia il problema del passaggio dimostrativo alla esistenza *reale* ed effettiva di Dio stesso. Questi concetti poi — di Dio o delle altre cose — come *immediatezze logiche di intelligibilità*, esigeranno una spiegazione di questa stessa immediatezza d'intelligibilità. E allora di nuovo: o si nega

(8) Cfr. P. GABRIEL PICARD S. J., in « Revue d'ascétique et de mystique », 1923, pag. 37 s. Di lui J. MERTENS scrive in *Dict. pract. de conaiss. relig.*, s. v. « Ontologisme », col. 100: « Le P. Gabriel Picard, S. J., se défend à bon droit de tomber sous le coup de ces condamnations, quand il admet... la saisie immédiate de Dieu par l'âme. Car « Cette saisie confuse qui résulte du contact profond de notre âme avec son Créateur présent en elle par essence ne remplit à aucun degré cette fonction de lumière et d'objet universels que prête l'ontologisme, à l'intuition tout autre dont il se réclame. Pour autant, en effet, qu'on la considère comme émergeant de l'incoscience, cette appréhension obscure n'a pas même la vertu de nous faire discerner son objet ». Conclude giustamente M.: « Elle n'est donc pas une vision de Dieu face à face et elle n'est pas un moyen (= s'intende: logico) dont nous nous servons pour concevoir les êtres finis ».

la immediatezza logica, e la intelligibilità, *non percepita* per sè stessa, *si accetta* (con un atto della volontà), *credendo* (con un atto dell'intelletto) esclusivamente alla *esperienza come tale*, in quanto contrapposta alla *intelligibilità come tale* oppure si ammette e si riconosce la immediatezza d'intelligibilità dei concetti (almeno universali, se non individuali) e allora la si dovrà spiegare fuori dell'esperienza come tale. Come? o ricorrendo a una forma di *ontologismo* (risolvendo l'immediatezza logica in immediatezza ontologica, comunque oscura e di ordine puramente naturale), o affermando i concetti universali come idee *innate*, o elaborando la dottrina scolastica della genesi psicologica per *astrazione* dalle immagini o fantasmi degli oggetti individuali, mediante l'intelletto agente: determinando se molteplice in diversi soggetti, o se unico in tutti, e se distinto da Dio stesso o meno.

Dunque intelletto agente, innatismo, ontologismo, pragmatismo, ordine naturale e ordine soprannaturale, ed altro ancora, ecco una complessa gamma di problemi che tutti fanno capo e s'intrecciano sull'elemento fondamentale della argomentazione anselmiana: l'apriorità di un concetto, l'apriorità dei concetti come tali, l'apriorità della loro possibilità intrinseca, insomma *l'apriorità della loro intelligibilità*. Su questo fondo proprio della questione s'innesta pure il problema dell'intelligibile e del reale, il problema dell'idealismo e del realismo, come abbiamo visto riferirvisi il Gentile. E ciò vide già Hegel, del quale riferisce H. Bouchitte (9): « Aussi Hegel l'a-t-il considéré (l'argomento anselmiano) comme le faite de l'édifice commencé par les preuves cosmologiques et téléologiques... Cette preuve devait nécessairement venir dernière dans le développement normal de l'intelligence ». E ancora: « Hegel s'empresse de reconnaître que cette preuve de l'existence de Dieu appartient à Anselme, et il ajoute qu'elle devait paraître à cette époque, et sortir du christianisme » (Hegel, Philosophie de la Religion, t. III, p. 290). Evidentemente, se da certi sistemi fu tanto esaltato l'argomento anselmiano era per concluderne nello spirito della propria concezione filosofica panlogistica, idealistica. Ma noi, come non entreremo in merito ai vari problemi che si riportano e s'irraggiano dall'anima della prova ontologica, così non c'impegniamo qui in questo raggio particolare della problematica gnoseologica suaccennata del dualismo logico-ontologico. Ci basta per legittimare il seguito del nostro ragionamento rifarci alla supposta soluzione realistica del problema gnoseologico, e ricordare almeno, qui, la fondamentale attestazione della coscienza di un duplice carattere inconfondibile del pensiero: la sua stessa spirituale *esperibilità* vitalontologica e la *intelligibilità* od obbiettività sia auto che eterorepresentativa. Così ha senso il problema posto del rapporto e dell'eventuale passaggio — legittimo o meno — dal *concetto* all'*essere*, dall'ordine logico all'ordine ontologico nel caso particolare del concetto di Dio come dell'Essere necessario, massimamente, infinitamente perfetto.

(9) H. BOUCHITTE, art. « Anselme », in *Dictionn. de Connaiss. Relig.*

III. - Le varie forme storiche.

Le varie forme storiche assunte dall'argomento attraverso i secoli nei diversi suoi difensori non differiscono sostanzialmente: convengono tutte infatti nell'affermare il nesso, ossia un *legittimo rapporto consequenziale* dall'ordine dei concetti all'ordine del reale, e ciò — s'intende — nel caso singolare del concetto di Dio. Le differenze accidentali si possono tutte ridurre a una o due: e cioè 1) alla definizione o *forma concettuale* particolare di Dio dalla quale si preferisce partire, sia come necessaria o sia come più conveniente per la validità o la maggior evidenza dell'illazione; 2) alla stessa condizione di intelligibilità o *possibilità intrinseca* dell'assunto concetto di Dio: in quanto cioè la si suppone per sè evidente o se ne crede necessaria una dimostrazione o dichiarazione previa — a priori — affinché la conclusione finale di Dio realmente esistente possa apparire chiaramente *simpliciter a priori*. Si potrebbe aggiungere ancora 3) una terza differenza accidentale: e l'accenniamo, sebbene non intendiamo tenerne specificamente conto nel nostro studio: ed è, se l'argomento inventato da sant'Anselmo — a parte il suo valore *obbiettivo teorico* — raggiunga anche lo scopo *soggettivo-pratico* di convincere e convertire l'ateo, come desiderava il pio Dottore. Ma è ovvio che i due aspetti sono indipendenti a causa di diversi fattori. Basta osservare che anche le prove tradizionali più quotate possono lasciare intatto nelle sue convinzioni un ateo materialista evoluzionista (10).

Una ricca sebbene rapida traccia storica si può vedere presso Bainvel, nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. I, col. 1352 ss. Secondo B. per l'esistenza di tracce genuine in sant'Agostino è favorevole J. Martin, *Saint Augustin*, p. 99 ss. contro Ueberweg, *Geschichte der philosophie*, t. II, p. 182, e Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, § 5, p. 58, 65. Poco si ha, e piuttosto d'incerta interpretazione, in Pietro Lombardo, I *Sent. D.* III, 1; in Alessandro di Hales, *Summa Theol.*, I, q. III, memb. 3; in S. Bonaventura, I *Sent. D.* III, q. II, paragonato con I *Sent. D.* VIII, part. I, a. 1, q. II; in Alberto M., *Summa Th.* I, q. XVII, confrontato con *Summa Th.* q. XVIII, m. 1, e q. XIX, m. 2; in Enrico di Gand, *Summa*, quaest. ordin.,

(10) Cf. *Science and the Supernatural: a correspondence between Arnold Lunn and J. B. S. Haldane F. R. S.*, professor of Genetics, University College, University of London, London, 1935 (pp. vi-412). È una robusta apologia del Trascendente in generale, e delle cinque vie tomistiche in particolare. Il cattolico Lunn, di Ronald Knox che era passato « from a low churchman to an Anglo-Catholic » e « from an Anglo-Catholic to a Roman Catholic » (pag. 8), cita questa dichiarazione in seguito a un libro sul Cattolicesimo Romano composto con lui per via di corrispondenza: « I am grateful to you for the spirit and the vigour of your attack » (pag. 2). A pag. 397 dell'o. c. il Haldane (cui il Lunn cavallerescamente lascia l'ultima parola) conclude: « To sum up, I claim to have shown that your faith, whatever may be its foundation, is not based on reason ». Quanto poi valga quest'asserzione scettica e negativa lasciamo al giudizio spassionato dell'attento lettore delle lucide e granitiche risposte del Lunn.

I part., a. 22, q. II, ad 3um. S. Tommaso, com'è noto, accusa la debolezza dell'argomento per passaggio illegittimo dall'ordine logico all'ordine ontologico. Tuttavia non manca chi pensi che S. Tommaso non avesse in vista proprio l'argomento anselmiano (11). Dubbio sembra anche Egidio Romano, I *Sent.* D. IV, q. II, cfr. q. III. Interessante osservare come Scoto, cominciando a dimostrare che l'argomento anselmiano *suppone* la possibilità dell'essere perfetto, dicendo che ciò non è evidente a prima vista, anzi, che non si può dimostrare a priori: tenti poi di « colorare » l'argomento adducendo ragioni in favore della possibilità, I *Sent.* D. II, q. II, n. 31-32. Il Bainvel poi elenca fra gli Scolastici che hanno approvato questo argomento Vasquez, *In I P.*, Disp. XX, c. 4; A. Perez, *In I P.*, D. I, c. 4 sq.; il card. De Aguirre, *Theol. S. Anselmi*, P. I, tr. II, D. XII; Viva, *Curs. Theol.*, I. P., D. I, q. 1, a. 34, n. 15; e, secondo De Arriaga, *De Deo*, D. II, sect. 2, anche molti « spagnuoli moderni ». Gassendi è avversario dichiarato dell'argomento, su cui ebbe anche lunga polemica con Cartesio. Locke non volle esaminare il valore di esso, ma ritiene come « evidente esserci della gente che non ha alcuna idea di Dio » (12). Cartesio invece affermò il valore della prova a priori, pur senza accennare a sant'Anselmo. Lo dà nella parte IV del suo *Discours de la méthode*, e vi torna su poi nella V delle sue *Méditations*, e ancora nelle *Reponses aux objections*. Ne tratta pure in *Raisons qui prouvent l'existence de Dieu... Proposition première*; in *Principes de Philosophie*, Ire part.

Leibniz presenta una evoluzione del suo pensiero al riguardo. Ammise l'argomento prima in *De Vita beata*, part. III, n. 4. Vi scorre poi « un vuoto da riempire ». Era la possibilità che aveva bisogno di essere dimostrata. In *Méditations sur la connaissance...* insistette che l'idea dell'essere perfetto non ne era una prova, e cercò più tardi di dare lui diverse prove di questa possibilità. In *Nouveaux essais de l'entendement humain* affermava il « diritto di presumerla », per cui il valore morale dell'argomento era già assicurato. In *Extrait d'une lettre de la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du P. Lami*, in *Mémoires de Trevoux*, octobre 1701, si appoggia sulla prova che « se l'essere da sè fosse impossibile, lo sarebbero pure tutti gli esseri fatti da un altro » (13). Una prova diretta tenta in

(11) Cfr. P. RAGEY, *L'argument de saint Anselme*, p. IV-VII; pag. 88-134. Però si veda pure il parallelismo quasi letterale, in un confronto testuale fatto dal Janssens, *Summa Theol.*, t. I (I), pag. 109-110, fra S. Tommaso e S. Anselmo. Cfr. pure G. MORANDO, *Corso Elem. di Fil.*, Milano, 1899, vol. III, pag. 31-32, nota (2), giudizio sulla posizione di P. Ragey.

(12) Cfr. LOCKE, *De l'entendement humain*, l. IV, c. 10, § 7. Però vedi Janssens, nota precedente.

(13) Qui il Bainvel, nell'art. cit., asserisce che con questa motivazione Leibniz è già passato ad elementi dell'ordine ontologico e quindi aposterioristici. L'asserzione non ci pare valida. Si veda più sotto dove tratteremo di Scoto, e nella seconda parte, passim. Per ora si osservi solo che: se l'essere da sè è impossibile, lo sarebbe pure non solo ogni altro essere fatto da un altro, ossia ogni *contingente esistente* (e qui è ricorso all'ordine ontologico e a posteriori), ma sarebbe impossibile lo stesso *concetto di contingente* (e questo è argomentare ancora nel puro ordine logico e, logicamente, a priori).

Discours sur la Démonstration de l'existence de Dieu (14) a base del principio che « toutes les formes simples sont compatibles entre elles ». Infine la possibilità è da lui decisamente affermata nella *Monadologie*, § 45.

Fra i moderni Kant critica l'argomento, cercando anzi di riportarvi tutti gli altri argomenti, e così refutarli tutti in blocco, refutandone uno solo. Egli ha in realtà delle osservazioni fini, ma non sempre. Ricordiamone qui una — che a noi servirà più avanti: — l'essere non doversi mettere in linea con le altre perfezioni, come *una di esse*, essendo piuttosto l'*attualità stessa di tutte*. È l'aforisma tomistico: « *esse est actualitas omnis rei* ». Hegel poi addirittura non solo simpatizza, ma per poco non vi vede il germe del suo sistema, fondato tutto nell'identificazione dell'*idea* coll'*oggetto*, del finito coll'infinito. Non accetta invece, evidentemente, il *passaggio sillogistico* dall'*idea* (possibile) all'*oggetto* (reale). Logica, P. I, § 51, nota; P. III, § 193. Gli Ontologisti pure accettarono l'argomento, dandogli spesso però, appunto, un senso ontologico (15). Conclude questo punto Bainvel affermando che presentemente tutti considerano generalmente invalido l'argomento sotto qualsiasi forma. « Quelques-uns cependant y tiennent encore même des professeurs de théologie, très doctes et très scholastiques », col. 1355.

Detto così in genere delle forme e dei fautori dell'argomento, vediamo alcuni in particolare riportando la loro parola diretta, anche talvolta un po' diffusamente.

IV. - Obbiettività e psicologia metodologica.

Tutti quelli che rigettano la prova ontologica negando l'obbiettività del suo valore, affermano in fondo che Anselmo si lasciò prendere dal suo entusiasmo o anche dal suo zelo. È interessante, e non lo crediamo fuori luogo, indugiare qui un tantino ad osservare la psicologia metodologica di Anselmo nella sua ricerca dell'« *unum argumentum* », e mettere in luce l'assoluta serietà con cui — espressamente — si volle guardare appunto da facili entusiasmi per vedute personali o per idee preconcepite che comprometterebbero l'obbiettività del valore delle conclusioni di sue indagini. Potremmo esprimere quello che vogliamo dire in modo indipendente, ma pensiamo che non sarà sgradito esprimerci istituendo un parallelo fra il dramma psicologico scientifico svoltosi nell'animo di Anselmo nel secolo decimo-primo e la mentalità metodologico-scientifico-filosofica contemporanea rappresentata da un robusto pensatore del nostro secolo ventesimo, Maurice Blondel (16). Nella discussione della sua dissertazione dottorale davanti alla com-

(14) Cfr. FOUCHER DE CAREIL, *Nouvelles lettres et opuscles inédits*, Paris, 1857.

(15) Cfr. UBAGHS, *Monologue et Proslogue*, note EE, Louvain, 1854.

(16) J. WEHRLÉ, in « *Annales de Philosophie Chrétienne* », maggio 1907, pag. 113-143, citati in M. Blondel, *Storia e Dogma*, trad. e introd. a cura di E. Carpitani e M. Casotti, Firenze, p. 226 ss. — Il corsivo che segue è nostro.

missione costituita da Boutroux, Janet, Marion, Brochard, Séailles il Blondel ebbe una battuta in risposta al Boutroux in cui ci parve perfettamente rispecchiato l'atteggiamento metodologico di Anselmo, atteggiamento di rigosità e di severità d'autocontrollo dialettico, a cui egli sottoponeva le succedentesi intuizioni e soluzioni al quesito proposti.

Nel proprio soggetto di studio Blondel andava alla ricerca della spiegazione della realtà nella sua totalità: spiegazione che egli credette di aver trovato nel principio dell'*Azione*. Voleva essere oggettivo. « E per essere sicuri di *non cedere a nessuna prevenzione*, si domandava, come dobbiamo comportarci? Non bisogna dapprima nè supporlo presente (il termine solutivo: « volere l'infinito ») nè supporlo assente; e, quando sorge col gioco stesso del determinismo mentale *come una ipotesi*... che possiamo fare di più che *irrigidirci contro*, come lo domandava Pascal? Ed è quello che ho tentato di fare *mettendomi in guardia non solo contro l'idea forse fittizia*, ma anche contro la realtà, forse pur immanente e agente in noi, di un tal principio. Che si può di più? Si può non solo supporre che non è, non solo *sfuggire alla necessità di riconoscerlo*, ma ancora fare in modo che non sia e rendere il cuore e la volontà complici dell'intelletto contro di lui. E non ho mancato di farlo. Ecco donde nasce il *carattere negativo del metodo*, che solo mi è sembrato avere un *rigore scientifico*. Io esamino dunque tutta la varietà dei tentativi che è possibile fare per *sfuggire* a ciò che voi chiamate il *mio postulato segreto*, cerco con tutte le mie forze d'ignorarlo, di sopprimerlo; invento nuove ingegnosità al fine di sottrarmici. E non per una semplice tentazione intellettuale, ma per un appassionato interesse mi appiglio a questa *storia dell'anima in fuga* e in cerca di sè stessa; e quando cerco tutte le scappatoie per mostrare che in fin dei conti noi *non possiamo sottrarci* a ciò che ci pesa di più, non si creda che sia senza aver realmente lottato per evitare ciò che mi si rimprovera di dare come inevitabile: strano postulato, quello che *si respinge, per così dire, disperatamente!* Ma, da tutti questi tentativi, non esce che un *sistema di affermazioni connesse* che, a poco a poco, ci conducono a porre davanti al *pensiero riflesso* e all'opzione della volontà ciò che era già presente all'origine del movimento per cui si sfuggiva ».

Ed ecco ora — di contrapposto — le dichiarazioni quasi parallele del santo Dottore Anselmo nel *Prooemium* al suo *Proslogium*: « coepi mecum quaerere si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum ad astruendum quia Deus vere est... sufficeret. Ad quod cum *saepe studioseque cogitationem* converterem atque aliquando mihi *videretur iam capi posse* quod quaerebam, aliquando *mentis aciem omnino fugeret*, tandem *desperans volui cessare, velut ab inquisitione rei, quam invenire esset impossibile*. Sed cum illam cogitationem, ne mentem meam frustra occupando, ab aliis, in quibus proficere possem, impediret, *penitus a me vellem excludere*; tunc magis ac magis, *nolenti et defendenti* se coepit cum importunitate quadam ingerere. Quadam igitur die, cum *vehementer* eius importunitati *resistendo fatigarer, in ipso cogita-*

tionum conflictu sic se obtulit quod desperaveram, ut studiose cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellebam ».

Ci pare che basti così importante rilievo di rigore e spassionata obiettività e onestà scientifica per legittimare — come rilevavamo nelle prime righe — queste periodiche riprese storiche delle meditazioni anselmiane al fine di contribuire ad una sempre più lucida esposizione e dimostrazione di una forma di argomentazione, che è tanto intima e appropriata ad un essere spirituale e intelligente, qual è l'uomo. Dotato di un principio di conoscenza autonomo nella sua sussistenza, pare che per ciò stesso così insistentemente tenda ad essere, a voler essere autonomo nel controllo della propria validità critica, dialettica e probativa: sia quanto al settore di vita — quello intelligibile — che, come intelligibile, gli è assolutamente e irriducibilmente proprio; sia quanto a potere, anche da questa pista di lancio, procedere validamente al supremo principio e alla finalità somma del suo essere e della sua vita, Dio. Prescindendo tuttavia, per ora, da una risposta o conclusione circa il *valore teorico intrinseco* dell'argomento stesso, la quale si potrà meglio trarre alla fine di questo studio, ci pare fin d'ora di poter ritenere, dalle osservazioni precedenti e in generale da tutta la storia dell'argomento, che s'impone una *ragione morale estrinseca* per una più comune riservatezza dei giudizi negativi al riguardo. In questo ci troviamo in perfetta identità di sentimenti con W. H. Kent: « Assailants of this argument should remember that all minds are not cast in one mould, and it is easy to understand how some can feel the force (s'intende: la forza logica di validità) of arguments that are not felt by others ». E questo, certo, non è *relativismo logico*, ma coscienza di un *relativismo psicologico* che non vale assolutamente a intaccare la eventuale validità logica oggettiva di una dimostrazione. E aggiunge il citato Kent: « But if this proof *were indeed*, as some consider it, an absurd fallacy, how could it appeal to such minds as those of Anselm, Descartes, and Hegel? It may be well to add that the argument was not rejected by all the great Schoolmen ». E cita Alessandro e Scoto. E dei moderni ancora Möhler, che si associa alla difesa dell'argomento fatta da Hegel (17).

Ed ora passiamone alcune delle forme storiche principali dell'argomento.

V. - La forma integrale di S. Anselmo (1033-1104).

Ci pare opportuno, anzichè contentarci facilmente delle poche frasi con cui troppo spesso si suole citare e trattare l'argomento di S. Anselmo, raccogliere integralmente *tutti gli elementi organici* con cui il santo Dottore costruisce la sua dimostrazione. Tuttavia per non essere troppo prolissi ci limiteremo principalmente a quelli dati nei primi due capitoli del *Proslo-*

(17) Cfr. *The Catholic Encyclopedia*, s. v. « Anselm, saint ».

gium; tanto più che crediamo che, considerati bene analiticamente, contengono sostanzialmente tutto quello che l'Autore ripete o ribadisce altrove, soprattutto nel *Liber Apologeticus*. Avvertiamo anche subito che la portata degli elementi da noi raccolti e sottolineati apparirà più chiara e si comprenderà meglio dalla spiegazione e dallo sviluppo che ne faremo nella parte seconda. Anselmo dunque:

1) Nel *Prooemium* ricerca « unum argumentum... ad astruendum quia Deus vere est ». La conclusione cioè dovrà affermare l'esistenza di Dio, e precisamente l'esistenza ontologica, non solo questa stessa come pensata, ma come reale ed effettiva ed estralemente: « quia Deus vere est ». E fin qui nessuna particolare difficoltà.

2) Questo argomento poi deve avere un valore assoluto, vale a dire indipendente da altri argomenti, esplicitamente invocati, o anche solo implicitamente supposti; dev'essere « unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indigeret; et solum... sufficeret ». Anche questo è chiaro.

3) Questa indipendenza — e qui è già un'osservazione capitale — è intesa da Anselmo *indipendenza logica*, agli effetti cioè della *logica validità dimostrativa*: la quale quindi non resta per nulla infirmata da qualsiasi condizione psicologica del processo genetico vitale delle nostre idee e dei nostri giudizi o dei nostri raziocini. Basta che questa mera *condizione psicologica*, in quanto psicologica, non sia *condizionante* la stessa *validità logica in quanto validità logica*: e ciò sia nei nostri concetti universali (la cui validità è la stessa loro intelligibilità), sia nei nostri giudizi universali e necessari (la cui validità logica è la loro stessa intelligibile evidenzialità), sia in fine nei nostri ragionamenti puramente fondati su quello che Baudin (18) chiama « determinismo razionale » (la cui validità aprioristica sarebbe la loro pura intelligibile evidenziale illatività: deduttiva o induttiva). Dice infatti Anselmo nel caso interessato che egli cerca, e ritiene di aver scoperto: « unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum, quam se solo indiget ». E quest'argomento è un processo logico da un semplice concetto logico: dunque, indipendenza di valore di probatività, e indipendenza logica da qualsiasi supposta condizione eterogenea, cioè psicologica, quanto al valore logico stesso della prova nel suo principio, e anche nella sua eventuale conclusione ontologica. Su questo dovremo ritornare più a lungo.

4) Altro punto d'importanza grande: distingue Anselmo tra *evidenza logica* e *vivezza psicologica* nell'atto di conoscere. Di quest'ultima diffidava appunto quando, come abbiamo riferito, sostava coll'assenso sospeso di fronte al fluttuare del pro e del contro nella sua mente: « cum aliquando

(18) BAUDIN, *Introduction générale à la Philosophie*, L. I, c. II, art. II, n. 25, e *passim*.

mihi *videretur iam capi posse quod quaerebam* » : nonostante cioè tanta vividezza psicologica ; sicchè, come dice : « tandem desperans volui cessare », sebbene ancora la stessa psicologica vividezza andasse crescendo anzichè diminuendo : « cum illam cogitationem penitus a me vellem excludere, tunc magis ac magis nolenti et defendenti se coepit ingerere ». Viceversa cedeva solo finalmente alla logica evidenza, intelligibilmente ed evidenzialmente cogente, quando confessa che pur « cum vehementer resistendo fatigarer — sic se obtulit ut studiosae cogitationem amplecterer, quam sollicitus repellerebam ». Opposizione netta e diffidente alla vividezza psicologica, assenso netto e disinteressato alla obbiettiva verità, e all'evidenza logica.

5) Quasi inversamente e in senso negativo distingue ancora Anselmo nel *Monologium*, c. VI l'impedimento all'assenso o all'eccettazione della sua argomentazione — o di un'argomentazione qualunque — : che può provenire, cioè, veramente da *difetto logico* oggettivo, ossia di consistenza della verità presunta, oppure solo da *soggettivo difetto psicologico* ossia di perspicacia intellettuale o di tardità d'ingegno : alla quale bisogna sì adattare la maniera della proposizione della verità, ma che della verità non può assolutamente intaccare il valore obbiettivo. È quello che aveva presente il santo Dottore quando prendeva cura « quatenus, et si forte cui, quod speculor, persuadere voluero, omni vel modico remoto obstaculo, quilibet tardus intellectus ad audita facile possit accedere ». Questa *tarditas intellectus*, che parrebbe e si potrebbe chiamare difetto logico soggettivo solo perchè non raggiunge l'obbiettivo vero logico, realmente e propriamente parlando si risolve in un puro difetto psicologico del conoscente.

6) Più in particolare ammette Anselmo al c. 2 del *Proslogium* la *intelligibilità a priori* — e quindi la intrinseca possibilità — della idea di Dio come sommo essere « quo maius cogitari nequit » : « certe, dice, idem ipse insipiens cum audit hoc ... intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est ». Questa intelligibilità logica pura ossia intrinseca possibilità di un concetto qualunque è, come tale, indipendente da qualsiasi concomitante (sia pure naturalmente necessario) processo genetico psicologico e funzionale, come pure da qualsiasi modo od occasione in cui quel concetto si sia svegliato per la prima volta nella mente : una volta generato in mente, lo si può guardare in faccia direttamente e intuirne immediatamente l'intelligibilità. Per questo Anselmo non mostra ombra di preoccupazione sulla prima genesi *dì fatto* di quell'idea nell'intelletto dell'« insipiens », e parte deciso da essa idea presente in quanto — comunque fatta presente — è per sè stessa intelligibile. Al c. IV dello stesso *Proslogium* A. *distintamente afferma* la intelligibilità pura logica (a priori) del concetto di Dio. Distingue infatti il pensare la *parola* della cosa, e il pensare la *cosa* espressa dalla parola : *esclude cioè che si tratti di una chimera*, ossia di una pseudo-idea, e ciò (si perdoni l'insistenza qui necessaria) indipendentemente da ogni ricorso logico — e *logicamente* legittimante — all'*esperienza* come esperienza. Ora, evidentemente,

il primo non proverebbe l'intelligibilità, il secondo sì. « Aliter enim, spiega Anselmo, cogitatur res, cum vox eam significans cogitatur; aliter cum idipsum quod res est, intelligitur ». Notare perfino la diversità di termine: « vox... cogitatur », « res... intelligitur ». E prosegue: « Illo itaque modo potest cogitari Deus non esse, isto vero minime... Deus enim est id quo maius cogitari non potest. Quod qui bene intelligit, utique intelligit (notare l'intelligibilità pura o a priori, della possibilità intrinseca senza ricorso probativo all'esperienza) idipsum sic esse, ut nec cogitatione queat non esse ».

7) Conferma e sviluppo di questo punto è il seguente. S. Anselmo ammette — ciò che fu poi caratteristico in Scoto per la nostra questione — la *intelligibilità pura e quindi a priori* anche di tutti gli altri concetti *universali* o delle essenze *finite*, nonostante la naturale *psicologica inscindibilità* e dipendenza (materiale e di fatto, non formale e logica) dall'esperienza. Così, è vero che Anselmo stesso nel *Monologium*, c. IV, appella come Tommaso all'esperienza sensibile: « Si quis intendat rerum naturas, velit, nolit, sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate ». E già al c. I: « innumerabilia bona, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur ». Tuttavia parallelamente immediatamente soggiunge: « et ratione mentis discernere ». Questa è la *intelligibilità per sè stessa* dei concetti (psicologicamente astratti e universalizzati) delle *nature finite*. Per cui, nel citato c. IV, accennato (quasi per la necessità di parlare umanamente) all'osservazione e all'esperienza delle cose diverse, immediatamente (parlando da filosofo) poggia direttamente sull'universale, *per sè stesso intelligibile ed a priori*, dicendo: « Qui enim dubitat quod in natura sua ligno melior sit equus, et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo ». Di qui una grande e importante osservazione: per S. Anselmo, nell'ordine della *intelligibilità pura* e quindi nell'ordine dell'*apriorità logica* e della *possibilità intrinseca* dei concetti, ci può essere e c'è posto per una apriorità diretta e per una apriorità indiretta. Per la nostra questione basta il principio, comunque poi si faccia, si debba o si voglia farne l'applicazione. *Apriorità diretta* d'intelligibilità di un concetto si ha quando *immediatamente per sè stesso* quel concetto riesce intelligibile ad un intelletto, per es. del maestro. *Apriorità indiretta* si ha quando uno non riesce a vedere la intelligibilità e possibilità logica di un concetto se non *mediante un altro concetto*: per es. una verità matematica può essere immediatamente evidente (apriorità diretta) per il maestro, e, al principio almeno, solo mediatamente (apriorità indiretta) per l'intelletto dell'alunno meno intuitivo, come si suol dire. Ma se la dimostrazione della nozione più difficile si fa ancora *solo mediante concetti* per sè intelligibili, l'intelligibilità logica o possibilità intrinseca della prima nozione *nulla perde della sua apriorità logica* o d'intelligibilità: in quanto mai si esce dalla intelligibilità pura del concetto per trovarne la *motivazione logica* della stessa sua intelligibilità nella *esperienza (a posteriori)*. Ora Anselmo ritiene che l'idea di Dio come Essere sommo goda al-

meno (19) di una *apriorità indiretta*: in quanto fonda cioè la sua *intrinseca possibilità*, nonchè necessità, nella *pura intelligibilità* (incompleta) dei *concetti* delle nature finite. Al medesimo capo IV infatti, per citare un esempio, così argomenta: « Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores (il che, aveva detto al c. 1, anche solo « *ratione mentis discernimus* ») nihilominus (ecco l'illazione ad una apriorità logica indiretta) *persuadet ratio* aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem ». Fermiamoci qui, osservando solo che in questo capitolo Anselmo conclude alla *esistenza reale* di Dio *almeno* perchè era partito dalle nature finite *anche come esistenti*: « si quis intendat rerum naturas... »; al c. 1: « innumerabilia, quorum diversitatem et sensibus corporeis experimur ». La valorizzazione dello stesso argomento poggiato però solo sulla intelligibilità dei concetti delle cose, e particolarmente del *concetto di Dio* — intelligibilità a priori, diretta quella, e almeno indiretta questa — è riservata al *Proslogium*.

8) Con tutti questi elementi di contorno o premesse, ed avvertenze o presupposti, A. propone il nucleo centrale del suo argomento svolgendolo stringatamente. E questo fa precisamente e principalmente non con quel solito semplice sillogismo solito a portarsi — che è più *sillogismo d'impostazione* che *sillogismo di dimostrazione*: « Deus est quo maius non — Atqui maius quod in re et in mente quam quod tantum in mente — Ergo est in re »: ma lo fa soprattutto *urgendo la contraddizione logica* in cui necessariamente s'incorre negando — per *ipotesi logica* — *l'esistenza ontologica* reale ed effettiva. Eccolo in forma l'argomento, supposta dai numeri precedenti la *logica apriorità almeno indiretta*, ossia la possibilità a priori del concetto di Dio:

a) Come maggiore del sillogismo Anselmo pone e preme l'intelligibilità a priori dell'idea di Dio dicendo: « Convincitur ergo etiam insipiens esse vel (= saltem) in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest: quia cum *audit* (= verba), *intelligit* (= rem intelligibilem, possibilem = saltem in intellectu).

b) Segue una prima minore di valore ancora puramente logico: « Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest *cogitari esse* et in intellectu et in re: quod maius est ». — Fin qui segue solo che si può « *cogitari esse* et in re ». Ma questo « *esse et in re* », appunto, solo « *potest cogitari* »: è, cioè, solo « *esistenza pensata* », *signata*, come dicono, e *non exercita* (20). Ma virtual-

(19) Si può pensare, accanto all'apriorità diretta e all'apriorità indiretta, anche ad una semplice *apriorità correlativa* (simultanea) dell'intelligibilità del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario. Nè ci pare necessario pretendere che quest'apriorità logica o d'intelligibilità del finito e dell'infinito debba trovarsi sempre e in tutti in un ordine o maniera fissa, ma variabilmente si può trovare ora diretta, ora indiretta per uno dei due termini, oppure anche può essere di entrambi i termini, ma solo per correlatività, simultanea.

(20) L. Janssens, o. c., arriva anch'egli a concedere solo fin qui. Ammette però l'apriorità vera dell'argomento anselmiano. Ecco come enuncia la sua tesi, pag. 102:

mente in questa prima minore era contenuta una seconda, sviluppata anche esplicitamente da S. Anselmo, la quale rende una conclusione per l'esistenza *exercita* dell'Essere sommo. E questo è il punto decisivo per la dimostrazione della consequenzialità: eccolo:

c) Supponendo ora — logicamente, ossia in linea di puro pensiero — che *di fatto*, nell'ordine ontologico, effettivamente Dio non esistesse, logicamente seguirebbe che — a fortiori — Dio può non esistere, in quanto che *a non esse ad posse non esse valet illatio*. Ma questo induce in manifesta contraddizione. Ecco le parole di Anselmo: « Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu, *idipsum* — ecco l'assurdo risultante solo dall'ipotesi negante l'effettiva ontologica esistenza! — quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest ».

d) Arrivato a questo estremo punto di leale resistenza disperata ad ogni possibile illusione logica o attrattiva psicologica — costretto dall'evidenza delle cose a sanare in radice questa contraddizione risultante unicamente dalla (logica) ipotesi negativa fatta — Anselmo rigetta legittimamente questa ipotesi negativa e vi sostituisce la contraria ipotesi affermativa: imposta dalla annessa possibilità e intelligibilità del concetto di Dio come « id quo maius cogitari nequit ». Legittimamente quindi sostituisce al falso supposto: « si... in solo intellectu », il vero conseguente: « Existit ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re ».

9) Un ultimo passaggio è opportuno avvertire: quello dell'equivalenza che sant'Anselmo stabilisce fra il concetto di Dio come « id quo maius », e il concetto di Dio come lo stesso Essere per se sussistente. Lo prova facilmente nel brevissimo c. 5 del *Proslogium*: « Quid igitur es... quo nihil maius valet cogitari? sed quid es, nisi id quod summum omnium solum existens per seipsum...? Quidquid enim hoc non est, minus est quam quod cogitari possit » (21).

10) E a complemento definitivo nei capitoli seguenti, 6-11, confermando la possibilità intrinseca del concetto di Dio, risponde partitamente a quello che fondamentalmente e principalmente oppongono i moderni come

« Argumentum sancti Anselmi est argumentum absolutum a priori ontologicum (interessante la dimostrazione, specie pag. 106); porro quantocumque acumine a S. Doctore exponatur, vi stricte demonstrativa ad atheum scilicet convincendum carere videtur ». — Nei punti seguenti riteniamo aversi la risposta efficace all'istanza che il J. attribuisce all'« atheus acutae mentis ». La riportiamo alla lettera: « Nam atheus, si sit acutae mentis, non concedet simpliciter Deum esse possibilem. Etenim Deus est, vel non est. Si est, necessario est; si non est, neque possibilis amplius est, sumendo sententiam in sensu composito. Si autem sumitur in sensu diviso, utique per hoc quod supponitur Deus non esse, non tollitur ut — sublata hac hypothesi — esse possit; sed pari modo, admit-tendo sensum divisum, argumentum saltus logici convincitur » (pag. 116).

(21) Cfr. L. JANSSENS, o. c., pag. 116, nota 1: « Patet ex dictis, argumentum ontologicum, si quid valeat, valere non minus sub forma entis necessarii, quam sub forma tou quo maius cogitari nequit ».

obiezione radicale a tutte le prove per l'esistenza di Dio: i quali cioè non tanto impugnano le singole vie, quanto in complesso il concetto stesso di Dio, a cui quelle vie ci conducono, come implicante elementi contraddittori (22).

VI. - La forma « colorata » di Duns Scotto (1266-1308).

Nell'argomento anselmiano bisogna tener presente sempre due punti capitali: 1) il valore logico del processo come tale; 2) l'apriorità della possibilità del concetto di Dio da cui si parte. Gli avversari sogliono impugnare l'uno o l'altro elemento, o anche tutti e due (23). Scotto ritiene che Anselmo suppone la possibilità (24), e cerca perciò di dimostrarla lui, e la dimostra dimostrando la possibilità del concetto di ente sommo o infinito. Assicurata la possibilità, formula così concisamente l'argomento: « *Efficiens primum, si est possibile, est in re* » (25). Il P. Raymon (26), circa la dimostrabilità dell'esistenza di Dio, così espone il pensiero del Dottor Sottile: « On ne saurait résoudre le problème posé, *a priori*: l'existence de Dieu n'est point, en effet, *per se nota*... et l'argument de saint Anselme n'a aucune valeur. il faut donc se contenter d'une démonstration *quia, ex creaturis* » (27). Di fatto (28) nei *Rep. I, D. III, q. 1, n. 2* Scotto risponde così con distinzione: « Dico quod Deus est potest intelligi dupliciter, vel sub *propria ratione divinitatis*, vel secundum *conceptum possibilem nobis*. Primo modo, dico quod est per se notum, sed ita nos non cognoscimus. Secundo modo, dico quod non est nota, sed demonstrata *propter quid et quia* ». E in *Oxon. I, Dist. II, q. 2, n. 20*: « De ente infinito non potest demonstrari *propter quid* quantum ad nos, licet ex natura terminorum propositio esset demonstrabilis *propter quid*, sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis *quia, ex creaturis* ».

Ora però è assai interessante osservare come Scotto imposta il procedimento per la dimostrazione *quia, ex creaturis*, che si direbbe perciò a po-

(22) Cfr. J. M. A. VACANT, *Études théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*, 1895, t. I, pag. 301: « C'est aussi l'opinion professée par les criticistes de l'école de Kant, qui, comme on le sait, s'est efforcé d'établir que notre notion naturelle de Dieu est formée de données contradictoires et que nos preuves traditionnelles de son existence sont insuffisantes ».

(23) L. JANSSENS, o. c., pag. 113 concesso la possibilità, nega ancora la conseguenza, dicendo di Scotto: « Sed neque si monstraret, eam logice possibilem esse, sequeretur valor eius processus ».

(24) *Idem*, ibid.: « Verum dicit Scotus, S. Anselmum non demonstrare ideam fundamentalem a qua procedit ». Di questa asserzione dubitiamo, dopo i rilievi che più sopra abbiamo fatto.

(25) SCOTUS, I Sent. Dist. II, q. 2, n. 14.

(26) Cfr. *Dict. de Théol. Cathol.*, s. v. « Duns Scot », col. 1874.

(27) SCOTUS in IV Sent., I, I, Dist. II, q. 1.

(28) Cfr. R. P. BERTONI, *Le bienheureux Jean Duns Scot, sa vie, sa doctrine, ses disciples*, Levanto, 1917, pag. 249.

steriori (29): « Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando *formalem rationem* alicuius. Exemplum de *formali ratione* sapientiae vel intellectus vel voluntatis: consideratur enim primo *in se et secundum se*, et ex hoc quod *ratio* istorum non includit formaliter imperfectionem aliquam, nec limitationem, removeantur ab ipsa quae sunt in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiae et voluntatis, attribuatur ista Deo perfectissime ». Questo procedimento può sembrare che riguardi solo l'indagine della *natura* di Dio. Ma in realtà lo stesso modo di fondarsi sulla *ratio formalis*, cioè sulla semplice ragione intelligibile o *semplice concetto* delle cose, lo usa Scoto anche per la dimostrazione della *esistenza* di Dio. La via dell'eminenza Scoto la usa per stabilire l'infinità di Dio *come possibile*: si può sempre aggiungere, infatti, al finito senza contraddizione. Però, aggiunge Bertoni (30), nel caso di Dio « Scot s'efforce de prouver que ce qu'on pense doit exister réellement, par ce que, dit-il, ce que l'on pense devient encore plus grand par l'existence »: « omni quod est in intellectu tantum, maius est aliquid cogitabile, quod est in re vel quod existit ». E Bertoni richiama qui il Valdostano: « L'argument à priori de S. Anselme vient ici à l'appui de la thèse ».

Ritornando ora alle *rationes formales* di cui sopra, come base di ogni indagine metafisica per Scoto, non solo circa la natura, ma anche per provare l'esistenza di Dio, è di sommo interesse il rilievo che riportiamo con le stesse parole del P. Raymond, l. c., il quale accosta e contrappone a un tempo il procedimento scotistico a quello tomistico delle cinque vie: « Voici la marche essentielle de son argumentation... Dans la série des causes... ainsi que dans l'ordre de la perfection, il y a un premier terme, au delà duquel la pensée n'en peut concevoir un autre. A ces preuves que l'on rencontre d'ailleurs chez saint Thomas, *Sum. Theol.* I, q. II, a. 3, Duns Scot imprime un cachet personnel (31). Saint Thomas prend *matériellement* les faits, *invenimus in sensibilibus esse ordinem causarum*, l. c., Duns Scot les envisage davantage sous l'angle spécial de leurs *propriétés métaphysiques*: *quia aliqua natura est contingens, aliqua mutabilis..., aliqua est effectibilis..., ergo aliqua est effectiva. De primo principio*, c. III, n. 1. Cfr. *In IV Sent.* L. I, Dist. II, q. II; *Report.* L. I, Dist. II, q. 1. Ainsi l'argument de causalité s'appuie sur la contingence, *caractère essentiel des natures finies* et produites, et pour se présenter sous des *formes abstraites*, il ne perd rien de sa valeur (32). Si M. Pluzanski l'avait remarqué, il n'aurait pas

(29) SCOTUS, *Oxon.* I, D. III, q. 2, n. 10. — Cfr. SCARAMUZZI O. F. M., *Duns Scoto, Summula*, Firenze 1932, pag. 134.

(30) BERTONI, o. c., pag. 247.

(31) Al termine del nostro studio si giudicherà meglio se si tratta di semplici sfumature personali, o di differenze essenziali di procedimento, nel *valore formale* — *a priori* o *a posteriori* — dei due modi di argomentare.

(32) Anzi, il valore assoluto dei principi metafisici è essenzialmente indipendente dalle individuali e contingenti realizzazioni concrete. Cfr. anche più sotto, pag. 46 s.

écrit : la démonstration prétendue *a posteriori* (33) se transforme en démonstration *a priori*. *Essai sur la Philosophie* de D. Scot, p. 139 ».

VII. - La forma « chiara e distinta » di Cartesio (1596-1650).

Di S. Anselmo si narra un episodio che — storico o simbolico e leggendario — mostra e la gioia del Santo Dottore per la scoperta e allude alle vicende storiche dell'argomento stesso. Il Santo non riusciva a pensare ad altro per giornate intere che alla nuova prova da trovare, e quando alla fine vide chiaro, pieno di gioia si affrettò a metterla in iscritto. Le tavolette di cera, affidate ad un monaco, non furono più ritrovate. Anselmo cercò di ricordarsi, e riscrisse l'argomento. Ma di nuovo la cera fu trovata rotta. Con pazienza Anselmo e con difficoltà ancora una volta la ricompose, ricopiò il tutto su pergamena, e così l'argomento fu messo al sicuro (34). Una classica e storica ripresa e ricomposizione della prova ontologica fu fatta da Cartesio, pur senza nominarne mai l'autore originale. Se noi misuriamo l'importanza di un contributo non tanto dal numero di parole o di pagine dedicatevi, ma dal valore intrinseco delle cose dette e dalla profondità delle osservazioni avanzate, diremmo che il contributo specifico di Cartesio in materia è davvero importante, e consiste nell'aver egli espressamente sottolineato il *valore del passaggio dall'idea alla realtà* per il fatto che si tratta al presente di un *caso privilegiato*, e perfino di un *caso unico* (35). E ciò fece sottolineando con insistenza la *distinzione* fra le idee delle altre cose e l'*idea di Dio*: nella quale sola si trova come chiaramente ed evidentemente essenziale l'esistenza: « *existence nécessaire* », mentre nelle altre non entra che come nota possibile: « *existence possible* ». Varie altre osservazioni rimandiamo alla parte seconda, dove avremo spesso a citare preziosi rilievi di questo filosofo. Certamente Cartesio si riteneva di quei pochi, i quali, come dice il citato Kent, « can feel the force of arguments that are not felt by others ». Ed egli infatti mostra di godere di questa dimostrazione, che, si direbbe, ritiene sua originale, come vedremo or ora da certe sue espres-

(33) Da quanto abbiamo detto circa l'*apriorità diretta* e l'*apriorità indiretta* — ma più ancora dalla seconda parte — risulta che non è, appunto, una *pretesa* questa trasformazione, ma è realmente una constatazione di *valori formali essenzialmente diversi* delle due maniere di procedere. Cfr. in particolare più sotto, pag. 57 ss., la valutazione sintetico-conciliativa che tentiamo fra le vie di S. Tommaso dette a posteriori, e l'argomento anselmiano detto a priori.

(34) Cfr. *The Catholic Encyclopedia*, art. « Anselm, saint ». Anche *Dict de Théol. Catholique*, art. « Anselme, argument de saint ».

(35) Lo sviluppo di questo particolare fondamentale — che si tratta cioè del *caso unico* di Dio — Cartesio lo dà nell'*Eclaircissement* alla V. *Meditazione*, o. c., pag. 188: « il faut faire distinction entre l'*existence possible* et la *nécessaire*, et remarquer... que l'*existence nécessaire n'est contenue que dans l'idée seule de Dieu* », ecc. Si veda tutto il tratto.

sioni. Nella V delle sue *Meditationes* (36) così fissa il suo contributo, in base al principio matematicamente evidenziale della « idea chiara e distinta ». Proprio là dove comincia a sforzarsi per uscire dallo stato di dubbio generale, premette e osserva a riguardo delle certezze ed evidenze matematiche: « Nempe distincte imaginor quantitatem, quam vulgo philosophi appellant continuam... varias partes... magnitudines... Nec tantum illa sic in genere inspecta mihi plane nota et perspecta sunt, sed praeterea etiam particularia innumera... attendendo percipio: quorum veritas adeo aperta est, et naturae meae consentanea, ut dum illa primum detego, non tam videar aliquid novi addiscere, quam eorum quae iam ante sciebam reminisci, sive ad ea primum advertere, quae dudum quidem in me erant, licet non prius in illa obtutum mentis convertissem ». Efficace descrizione delle evidenze di verità immediate e di intelligibilità pure.

Subito dopo segue questo riflesso immediatamente connesso col precedente: che cioè alcune idee di questo genere hanno per sè stesse verità logica, e dalla mente indipendente, ancorchè manchino della verità ontologica di una esistenza reale e attuale fuori di me. « *Quodque hic maxime considerandum puto, invenio apud me innumeras ideas quarundam rerum, quae etiamsi extra me fortasse nullibi extant, non tamen dici possunt nihil esse; et quamvis a me quodammodo ad arbitrium cogitentur, non tamen a me finguntur, sed suas habent veras et immutabiles naturas...* ». — Or ecco come applica questa considerazione al caso di Dio, quasi proponendo di trovare lui una nuova dimostrazione della sua esistenza: « *Iamvero, si ex eo solo quod alicuius rei ideam possim ex cogitatione mea depromere, sequitur ea omnia quae ad illam rem pertinere clare et distincte percipio, revera ad illam pertinere, numquid inde haberi etiam potest argumentum quo Dei existentia probetur?* ». Ed egli fermamente lo afferma: « *Certe eius ideam, nempe entis summe perfecti, non minus apud me invenio, quam ideam cuiusvis figurae aut numeri; nec minus clare et distincte intelligo ad eius naturam pertinere ut semper existat quam id quod de aliqua figura aut numero demonstro ad eius figurae aut numeri naturam etiam pertinere; ac proinde... in eodem ad minimum certitudinis gradu esse debere apud me Dei existentiam, in quo fuerunt hactenus mathematicae veritates* ». Notare che, *clare et distincte pertinere ad naturam Dei* — all'idea che abbiamo della natura di Dio — bisogna intendere l'esistenza reale, non la mera esistenza pensata in quanto pensata. Nella breve confutazione che di questa forma cartesiana traccia il citato Janssens, gli muove l'accusa di circolo vizioso, in quanto, dice: « *haec circulatio totum systema Cartesii, velit nolit, fatali motu inficit* ». E nel caso presente v'incorrerebbe C.: « *concludendo ad existentiam Dei quia existentia continetur in clara et distincta idea Dei,*

(36) Cfr.³ DESCARTES, *Discours de la Méthode et Méditations en latin et en français avec les Éclaircissements extraits des réponses aux Objections*, par Lorquet, Paris, 1857, p. 133 s.

et recurrendo ad Deum auctorem nostrae naturae *ad demonstrandum* principium fundamentale quod, quidquid continetur in idea clara et distincta alicuius rei, id de ea verum est ».

Ci sia permesso di osservare tuttavia, che se — in rigore — si ricorre a Dio autore della nostra natura non proprio *ad demonstrandum*, ma piuttosto *ad confirmandum* il principio dell'idea chiara e distinta (che poi, in fondo, coincide almeno in parte, cioè come una applicazione, del principio scolastico dell'*evidentia obiectiva menti manifesta*), allora il circolo vizioso sarebbe aperto e sanato. E cioè, l'*evidenza varrebbe per sè stessa*. Avrebbe due applicazioni principali: a) una *ontologica*, nella percezione *esistenziale* del soggetto pensante: « cogito, ergo sum »; b) un'altra *logica*, nella percezione mentale della intelligibilità dell'idea di Dio, essere sommo e necessario: nell'uno e nell'altro caso concluderebbe (*almeno* nel proprio ordine, ontologico o logico) senza circolo vizioso. Nel secondo caso poi, se si riesce a priori, dal concetto intelligibile, a concludere anche l'esistenza ontologica e reale di Dio si avrebbe certo una preziosa *conferma* della validità del principio stesso di evidenza, o dell'idea chiara e distinta. Inoltre si può osservare (e qui, lo confessiamo, crediamo di dire una cosa di capitale importanza), non tutte le volte che si dimostra o si legittima una cosa per un'altra, e questa per la prima si cade perciò stesso — « fatali motu » (Janssens) — in un circolo vizioso. Non vi s'incorre affatto quando cioè i due termini sono *correlativi*: v. g. un figlio è figlio *perchè* ha un padre, e il padre è padre *perchè* ha quel figlio. E nel nostro caso: l'evidenza e l'idea chiara e distinta della nozione d'una natura finita è legittima *perchè* è *evidente*, chiara e distinta la nozione correlativa d'una natura infinita; e viceversa, l'evidenza, l'idea chiara e distinta d'una natura infinita è per me legittima completamente per la conferma dell'evidenza della correlativa nozione d'una natura finita. La *pienezza* di evidenza, la *pienezza* di chiarezza e distinzione, forse, *noi uomini*, non l'abbiamo in un termine solo, ma nel pensiero *simultaneo* dei due termini *correlativi* del finito e dell'infinito, del contingente e del necessario, del mutabile e dell'immutabile. Tuttavia, anche nella considerazione di un termine singolo l'evidenza può essere praticamente *sufficiente*, e qualsiasi *dubbio* che si volesse opporre ad una particolare immediata evidenza sarebbe effettivamente infondato o imprudente: cioè legittimamente disprezzabile. Così, dunque, per la *simultanea* correlatività, si esclude il *circolo vizioso*; nè vi è sempre la *necessità* del *circolo legittimo* per *successiva* e reversibile correlatività d'intelligibilità dei due termini.

Non sembra lontano da questo modo di sentire lo stesso Cartesio quando scrive nella *Meditazione* terza: delle prime ed immediate evidenze « non aliam ob causam de iis dubitandum esse postea iudicavi, quam quia veniebat mihi in mentem forte aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur; sed quoties haec praeconcepta de summa Dei potentia opinio mihi occurrit, non possum non fateri, si quidem velit, facile illi esse efficere ut errem, etiam in iis quae

me puto mentis oculis quam evidentissime intueri ». Ma ecco quanta infondatezza, o almeno debolezza Cartesio medesimo riconosce in questa obiezione, soprattutto se presa universalmente: « quoties vero — da una parte — *ad ipsas res quas valde clare* percipere arbitror me converti, tam plane ab illis persuadeor ut sponte erumpam in has voces: *Fallat me quisquis potest, numquam tamen efficiet ut nihil sim, quamdiu me aliquid esse cogitabo*, vel ut aliquando verum sit me nunquam fuisse, cum jam verum sit me esse; vel forte etiam ut duo et tria simul juncta plura vel pauciora sint quam quinque, vel similia, in quibus scilicet repugnantiam agnosco manifestam ». — Dall'altra parte, « Et certe, dice, *cum nullam occasionem existimandi aliquem Deum esse deceptorem*, nec quidem adhuc satis sciam, utrum sit aliquis Deus, *valde tenuis*, et, ut ita loquar, metaphysica dubitandi ratio est, quae tantum ex ea opinione dependet ». Tuttavia, per quanto imprudente sia il dubbio, non resta inutile togliere anche quest'ombra di dubbio, come promette di fare: « Ut autem etiam illa tollatur, quamprimum occurrat occasio, examinare debeo an sit Deus, et si sit, an possit esse deceptor », ecc. — Così fece pure Anselmo per un altro dubbio altrettanto disprezzabile — se la Somma Sostanza fosse « nihil, aut per nihilum, et ex nihilo »! —: « Quae licet ex iis, dice al c. 6 del *Monologium* — quae *rationis luce* de summa jam animadverti substantia, putem *nullatenus* in illam posse cadere; non tamen negligam huius rei probationem contexere. Quoniam namque ad magnum et delectabile quiddam me subito perduxit haec mea meditatio, *nullam vel simplicem peneque fatuam obiectionem mihi disputanti occurrentem neglendo, volo praeterire*: quatenus et ego nihil ambiguum in praecedentibus (= nei presupposti) relinquens, certior valeam ad sequentia procedere ».

Or ecco come Cartesio stringe il suo argomento in forma (37): « Ce que nous concevons clairement et distinctement *appartenir à la nature*, ou à l'essence, ou à la forme immuable et vraie de quelque chose, cela peut être dit ou affirmé avec vérité de cette chose. — Mais *après que nous avons assez soigneusement recherché ce que c'est Dieu*, nous concevons clairement et distinctement *qu'il appartient à sa vraie et immuable nature qu'il existe* — Donc alors nous pouvons affirmer avec vérité qu'il existe, ou du moins *la conclusion est légitime* ». La maggiore la ritiene come semplice enunciazione del principio di evidenza. La minore, secondo Cartesio stesso, è quella in cui si concentra tutta la difficoltà: « il ne reste plus que la mineure, *où je confesse que la difficulté n'est pas petite* ». E la difficoltà sostanzialmente si riduce a garantire la *possibilità intrinseca* di una tale nozione di Dio, che connette come *necessaria l'esistenza alla sua essenza*, « ou si elle a seulement été faite et inventée par notre esprit ». E ciò garantire *a priori*, e solo logicamente. Cartesio risponde: « il est vrai que *d'abord* nous en pourrions douter, parce que notre esprit, qui est fini, n'ayant coutume de les considerer que séparées (l'essenza e l'esistenza), n'apercevera peut-être

(37) Cfr. DESCARTES, Discours etc., *Éclaircissement sur la V Médit.*, op. c., pag. 187 s.

pas du premier coup combien nécessairement elles sont jointes entre elles ». Gli manca quella che sopra abbiamo chiamato *apriorità diretta*. Ma da altri concetti più immediatamente intelligibili si può derivare una *apriorità indiretta* del concetto di Dio : o da concetto di perfezioni finite, oppure, come fa qui Cartesio, prossimamente dal concetto di un'altra perfezione inerente al concetto di Dio secondo che è per sè intelligibile : « Mais si nous examinons soigneusement, savoir si l'existence convient à l'être souverainement puissant, et quelle sorte d'existence, nous pourrions clairement et distinctement connaître, premièrement, qu'*au moins l'existence possible* lui convient, comme à toute les autre choses dont nous avons en nous quelque idée distincte... ; et après, parce que nous ne pouvons penser que son existence est possible, qu'en même temps, *prenant garde à sa puissance infinie*, nous ne connaissons qu'il peut *exister par sa propre force*, nous concluerons de là que réellement il existe ». Questa essenza poi la concepisce onnipossente perchè ne ha l'idea come di essenza onniperfetta, e la concepisce onniperfetta *a priori* per *immediata intelligibilità logica*, comunque imperfetta e incomprendibile, di ente *infinito* : come discorre per tutta la Meditazione terza, dove fa questa osservazione centrale : « nec putare debeo me non percipere infinitum per *veram* ideam, sed *tantum* per negationem finiti ». Probabilmente afferma troppo quando afferma : « *priorem* quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei, quam mei ipsius (e così sarebbe a priori) ». Ma attenua dicendo solo « quodammodo » ; e noi penseremmo di completare e sviluppare (eventualmente rettificare) il suo pensiero dicendo che propriamente non « *priorem* » ma « *a priori come correlativa* » è in noi l'idea dell'infinito con l'idea del finito. Checchè ne sia delle occasioni psicologiche della *psicologica genesi* dell'idee astratte intelligibili per sè, ossia indipendentemente dall'esperienza come tale. E tanto per la minore del sillogismo cartesiano. Per la consequenzialità dell'argomento poi fu già detto più sopra.

VIII. - La « prova matematica » di Leibniz (1646-1716).

Una forma « perfetta » o perfezionata, fino al rigore matematico volle dare Leibniz all'argomento che Cartesio derivò da Anselmo. « Non è un paralogismo, dice di questo argomento il dottissimo filosofo di Lipsia, ma una *dimostrazione imperfetta*, la quale *suppone* qualche cosa che bisognava ancora provare per rendere l'argomento di una evidenza matematica. La cosa che tacitamente si *suppone* (38) è questa che l'idea dell'Essere il più

(38) In realtà già S. Anselmo si preoccupò di questa possibilità da provare, dove appellava alla irrecusabile *intelligibilità* di essa anche per l'ateo o l'insipiente. Più espressamente Scoto. Così pure san Tommaso, in I Sent., Dist. III, q. 1, art. 2, obj. 4. Cfr. presso Janssens, o. c., pag. 110, dove cita e commenta, dissentendo in parte. Se ne occupò ancora Cartesio, come abbiamo visto or ora, dove escludeva che l'idea fosse un *figmentum mentis*. A Leibniz dunque possiamo riconoscere il merito di una particolare

grande e totalmente perfetto è possibile e non implica contraddizione. Ed è già qualche cosa provare che, supposto che Dio sia possibile, egli esiste, essendo questo il privilegio proprio soltanto della Divinità. Si ha diritto di presumere la possibilità di ogni ente e specialmente quella di Dio, finché alcuno non reca prova in contrario. Di modo che questo argomento metafisico fornisce già una conclusione morale (39), la quale ci persuade che nello stato presente delle nostre cognizioni bisogna giudicare che Dio esiste, e agire in conseguenza. Ma è da augurarsi che abili pensatori perfezionino la dimostrazione nel rigore di una evidenza matematica» (40). Leibniz fece la sua parte.

Fondamentale l'osservazione del Boehm (41), che «rien de surprenant en un système qui voit dans le monde une revelation des perfections divines et qui reconnaît à l'âme humaine une parenté avec Dieu» se «Leibniz se plaît à reléver l'extreme facilité que nous avons à connaître l'existence de Dieu», e in particolare se «notre philosophe est d'avis que presque tous les moyens qu'on a employés pour prouver l'existence de Dieu sont bons, les arguments a priori tout autant que les arguments a posteriori, à condition toutefois qu'on les perfectionne. Nouveaux essais, L. IV, c. X, § 8». Di qui l'accettazione dell'argomento ontologico al quale riconosce un vero valore dimostrativo, «mais qui, dans la forme sous laquelle les cartésiens le présentent, lui paraît imparfait». Ed è qui quindi che Leibniz avrebbe, se non proprio determinato per primo, almeno sottolineato efficacemente e consacrato più decisamente un cambio di marcia nella considerazione critica dell'argomento anselmiano. E cioè fino a Cartesio l'esame critico avrebbe avuto più principalmente di mira il valore o meno della illazione formale, ossia della consequentia del sillogismo. Così Anselmo stesso, che ne affermava il valore per la necessità logica di evitare la contraddizione; così S. Tommaso che invece la negava come indebito transito dall'ordine logico all'ordine ontologico; così Cartesio che — più decisamente

accentuazione di questo elemento della supposta, più o meno supposta possibilità del concetto stesso di Dio. Cfr. nota 40. Quanto alla tacita supposizione della possibilità attribuita da Leibniz ad A. e a C., il Boyer, in «Angelicum», 1937 (XIV), p. 303, dice: «Quod tamen, ni fallor, verum non est. Nec Anselmus, nec Cartesius medio possibilitatis entis necessarij utuntur, neque eo indigent».

(39) Cfr. DESCARTE, *Discours de la Méthode* (o. c.), P. IV, pag. 23: «J'avais, dès longtemps, remarqué que pour les mœurs il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables...: mais pour ce qu'alors je desirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire, et que je rejetasse comme absolument faux tout ce en quoi je pourrai imaginer le moindre doute» ecc. È la distinzione fra certezza morale e la certezza assoluta metafisica? È inesatto dire che la prima segue opinioni incerte come fossero indubitabili: ma si è che ci si ripiega su un principio riflesso che sia esso certo, si da risolvere l'incertezza dell'opinione puramente probabile.

(40) Cfr. LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, l. IV. cap. VIII, presso Daffara O. P., *Dio*, ecc., pag. 140. Franck, in *Dict. des sc. philosophiques*, s. v. «Dieu», pag. 396, precisa: «Il faut remarquer cependant que ce que Leibniz croit avoir ajouté à l'argument du *Proslogium*, Cudworth (*System. intellect.*, c. V, § 101) l'a ajouté avant lui en se servant presque des mêmes termes».

(41) A. BOEHM, in *Dict. de Théol. Cath.*, s. n., specialmente col. 180 s.

di Scoto — tornava a dimostrare legittimo il transito, rilevando la condizione unica dell'essenza divina cui appartiene la nota dell'*esistenza necessaria* « in actu ». Una svolta storica è segnata dal fatto che, specialmente con Leibniz (42), è mutato il bersaglio principale della critica. Infatti o si concede l'*illazione*, ma si nega l'*apriorità* della *possibilità* del concetto di Dio, oppure, se si nega anche la legittima illazione, la si nega perchè si nega appunto l'*apriorità* della *possibilità* supposta nel concetto di Dio, Essere sommamente perfetto (43). Leibniz adunque « Je ne méprise pas, dice, l'argument inventé, il y a quelques siècles, par Anselme, qui prouve que l'être parfait doit exister, quoique je trouve qu'il manque quelque chose à cet argument, parce qu'il suppose que l'être parfait est possible. Car, si ce seul point se démontre encore, la démonstration tout entière sera entièrement achevée » (44). E, come riferisce Boehm, soggiunge Leibniz: « Si ce point était encore démontré comme il faut, on pourrait dire que l'existence de Dieu serait démontrée géométriquement a priori ».

Per Leibniz nulla di più facile che dimostrare appunto questa *possibilità* dell'idea di Dio a priori. Per lui infatti Dio è l'Essere che racchiude in sé tutte le forme o perfezioni semplici prese in modo assoluto. Ora nell'Assoluto che esclude ogni *limite* — quindi ogni ragione di pluralità, di alterità di parti — è radicalmente assurdo che vi possa essere ancora opposizione di elementi, e quindi contraddittorietà: mancando nell'assoluta semplicità la possibilità di più parti o note che reciprocamente si oppongano. Così « colmato il vuoto della dimostrazione » (44), egli conclude con la sua forma: « se l'essere necessario è possibile, esiste »: e chiama questa forma o proposizione modale « uno dei migliori frutti di tutta la Logica ». E dopo aver accusato (45) « gli scolastici, non eccettuato neppure il loro Dottore Angelico », i quali « hanno disprezzato quest'argomento e lo hanno fatto passare per un paralogismo, nella qual cosa, dice, hanno avuto gran torto », afferma che il Cartesio, il quale assai lungamente aveva studiato filosofia scolastica al collegio dei Gesuiti della Flèche, ha avuto gran ragione a riabilitarlo ». E

(42) Come detto, già Scoto punta sulla possibilità concettuale dell'idea di Dio, ma non pare abbia avuto grande influsso nella storia dell'argomento; fu più esplicito Cartesio, e soprattutto Leibniz. — Cfr. SAISSET, *De varia argumenti Anselmi fortuna*; Dr. Beda Adlhoeh O. S. B., in « Philosophisches Jahrbuch », 1897, pubblicò una dissertazione sull'argomento Anselmiano, dal titolo *Der Gottesbeweis des H. Anselm*. In questa dissertazione, come dice Janssens. p. 102, in nota, « eruditione referta, positivum huius controversiae, ut ita dicam, armamentarium uberrime congestum reperies ». Cfr. anche DAFARA, o. c., pag. 136 ss.

(43) Tuttavia, come già notammo del Janssens, non manca chi ammette l'*apriorità* dell'argomento, ma gli nega la conseguenza.

(44) Cfr. G. G. LEIBNIZ, *Opere Varie*, tradotto da G. Ruggero, Bari, Laterza, 1912: *Sulla dimostrazione cartesiana*.

(45) G. G. LEIBNIZ, *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, trad. di E. Cocchi, Laterza, Bari, 1926, Lib. IV, c. X, § 7 F.

per conto suo si rallegra del proprio contributo, dicendo (46): « Credo che questa dimostrazione non sia mai stata fin qui portata tanto lungi. Pertanto ho cercato anche altrove di dimostrare che l'essere perfetto è possibile ». Con ciò, dice in questo stesso luogo, « il ragionamento sembra molto solido ». Anzi lo ritiene una « prova matematica », con cui « si può concludere che l'esistenza di Dio è dimostrata geometricamente a priori ».

Di questo contributo di Leibniz per la dimostrazione a priori della possibilità dell'idea di Dio, ricordiamo che egli procede in due maniere: primo, per non essere contraddetti da quelli che non ammettono che tutte le perfezioni siano compatibili (47), e quindi che l'idea in questione sia possibile », ricorre all'idea di Dio come « un Essere per sè od originario, *ens a se*, che cioè esiste per la sua essenza ». E dice che è « facile » concludere, « anzi questa conclusione è un corollario che deriva immediatamente dalla definizione e, quasi, non ne differisce punto. Infatti poichè l'essenza di una cosa è ciò che ne costituisce la possibilità in particolare, è molto chiaro che esistere in virtù della propria essenza è esistere in virtù della propria possibilità. E se l'essere per sè fosse definito in termini ancora più adeguati, come Essere che deve esistere perchè è possibile, è chiaro che negarne l'esistenza sarebbe negare la possibilità » (48).

L'altra maniera di dimostrare a priori « che questa idea di Essere grandissimo e perfettissimo sia possibile e non implichi contraddizione » la dà nella sua *Monadologia*, § 45: « Così, Dio soltanto (o l'essere necessario) ha questo privilegio, che deve esistere, *dato che sia possibile*. E poichè nulla può impedire la possibilità di ciò che *non implica alcun limite*, alcuna negazione e quindi alcuna *contraddizione*, ciò solo basta per apprendere *a priori* che Dio esiste » (49). Questo appello all'esclusione di ogni limite dal concetto di perfettissimo per dimostrare di questo la possibilità ha bisogno di maggior sviluppo perchè abbia piena evidenza, e noi lo faremo più sotto. Leibniz questo lo sente. E perciò, in *De la démonstration Cartésienne* (50), contro quelli « qui veulent que des seules notions, idées, définitions ou essences possibles on ne puisse *jamais* inférer l'*existence* actuelle », non risponde altro che essi così « retombent en effet dans ce que je viens de dire, c'est-à-dire, qu'ils nient (appunto) la possibilité de l'être de soi. Mais... ce biais même sert à faire connaître qu'ils ont tort, et remplit enfin le vide de la démonstration. Car si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi... ». Così però — come osserva il Hontheim, l. c., — è un altro argomento: « *ex veritate possibilium ad Deum, qui omnis veritatis est fundamentum primum* ». Tuttavia, secondo quanto abbiamo detto più

(46) Cfr. nota 44. — Vedi anche la precisazione del Franck, citato nella nota 40.

(47) Vedi sotto, pag. 51 la nostra dimostrazione della compatibilità di tutte le perfezioni nella *unica e trascendente* perfezione dell'essere.

(48) Cfr. G. G. LEIBNIZ, *Opere Varie*, cit., *Sulla Dimostrazione cartesiana*.

(49) Ibid., *La Monadologia*, § 45.

(50) Citato in HONTHEIM S. J., *Inst. Theodicaeae*, Friburgi Br., 1893, pag. 57 s., nota 4.

sopra dell'*apriorità diretta* e dell'*apriorità indiretta*, dobbiamo dissentire dal Hontheim in quanto nega simpliciter che l'argomento leibniziano non sia più « *argumentum aprioristicum* » solo perchè ricorre ai possibili, e già solo per questo dice che « *a posteriori concludit* »: confonde infatti il vero argomento *a posteriori* che appella all'*esperienza ontologica*, con l'*a priori indiretto*, che appella solo ad un altro *a priori diretto*, o meno indiretto del primo.

Dopo aver così rievocato in sintesi queste premesse storiche, passiamo alla esposizione sistematica di alcuni principi od elementi, già sfiorati in parte, che illustreranno la questione in sè stessa e ci condurranno a qualche conclusione che valga, speriamo, un contributo in qualche modo positivo, se non definitivo.

PARTE II.

CONTRIBUTI DOTTRINALI

IX. - Difetto psicologico e difetto logico.

Ne accennammo già riportando la forma integrale dell'argomento anselmiano. Dell'argomento lui, certo, ritenne di aver colto la forza, la *vis logica* oggettiva. La modestia di certe sue espressioni è più che controbilanciata dalle diuturne meditazioni affrontate e dalla tenacia con cui si dedicò alla composizione letteraria del *Proslogium* e poi ancora del *Liber Apologeticus*. Altri non ne hanno percepito il valore, e hanno rigettato l'argomento. La verità è una: o l'argomento vale, oppure non vale. E reca non poca meraviglia che la ragione umana dopo tanti secoli — sopra un così semplice raziocinio — non si trovi ancora concorde nel pronunciarsi sul suo valore. Da che dipende? È vero *difetto logico oggettivo dell'argomento* che nonostante le apparenze contrarie, realmente non regge, o è difetto logico soggettivo soltanto — in questo caso *difetto psicologico* — della mente che, in taluni, arriva a percepirne e a intuirne distintamente la validità, mentre in altri non vi arriva? Poichè, è anche vero, come abbiamo detto col Kent, che « *all minds are not cast in one mould, and it is easy to understand how some can feel the force of arguments that are not felt by others* ».

Affermare una verità, o il valore di una prova non è lo stesso che ottenerne necessariamente dagli altri, da tutti l'assenso, e subito. Quanti alunni, relativamente tardi d'ingegno, non afferrano, come si dice, una verità pur luminosamente esposta dal maestro? Era nulla più che un difetto psicologico, il quale per nulla intaccava la integrità logica della verità proposta, e da colui che la proponeva compresa senza grande o alcuna difficoltà. Si è che,

come osserva Cartesio nella celebre quinta *Meditazione* (51) « etsi nonnulla unicuique obvia sint, alia vero nonnisi ab iis qui propius inspiciunt, et diligenter investigant, deteguntur; postquam tamen detecta sunt (= l'obbiettiva verità logica), haec non minus certa quam illa existimatur » (= con varia gradualità percettiva psicologica). Le cause possono essere diverse: da una parte la sottigliezza o, viceversa, la densità inerente all'oggetto intelligibile, dall'altra il difetto di acume oppure di « capacità estensiva », come la chiama Cartesio, dell'intelletto percipiente, connettente o sintetizzante, o inferente. Così anche viceversa, come osserva Leibniz nelle sue *Meditationes de Cognitione*, « Saepe enim vocabula ista singula utcumque intelligimus aut nos antea intellexisse meminimus, quia tamen hac cogitatione caeca contenti sumus et resolutionem notionum non satis prosequimur (= difetto psicologico), fit ut lateat nos contradictio (= falsità oggettiva logica), quam forte notio composita involvit ». E occasione di queste considerazioni gli fu precisamente « argumentum, dudum inter scholasticos celebre, et a Cartesio renovatum ».

Questa distinzione fra difetto logico e difetto psicologico la troviamo applicata da Cartesio all'argomento ontologico nella citata *Medit.* V, dove, subito dopo proposto l'argomento, invita a più attento esame della sua dimostrazione. Ed osserva: « quamquam sane hoc prima fronte non est omnino perspicuum, sed quamdam sophismatis speciem refert ». E continua spiegando questo fenomeno: « Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab essentia distinguere, facile mihi persuadeo illam etiam ab essentia Dei seiungi posse, atque ita Deum (= per difetto psicologico) ut non existentem cogitari. Sed tamen diligentius attendenti (= all'evidenza logica obbiettiva) fit manifestum non magis posse existentiam ab essentia Dei separari, quam ab essentia trianguli magnitudinem trium eius angulorum aequalium duobus rectis ». Ed è qui poi che insiste si distingua fra *esistenza possibile* soltanto (per cui dalla possibilità intrinseca di un cavallo alato pensato *non segue* che tale cavallo esista) ed *esistenza necessaria* (per cui dalla necessità di appartenenza di essa esistenza all'essenza stessa pensata *segue* la effettiva esistenza di questa, pena la contraddizione). Il caso cioè è unico, e l'argomento *logicamente vale*, anche se per *difetto psicologico* non qualsiasi forma o modo di presentarlo riesce efficace per ogni soggetto, o forse anche per taluno nessuna.

E ribadisce Cartesio trattarsi, nel caso, di solo difetto psicologico di quelli che negano il valore dell'illazione, adducendo ulteriori spiegazioni. « Quod autem ad Deum attinet, dice sempre nella V *Meditazione*, certe nisi praeiudiciis obruerer... nihil illo prius aut facilius agnoscerem; nam quid ex se est apertius, quam summum ens esse, sive Deum, ad cuius solius essentiam existentia pertinet, existere? ». Eppure, confessa, il difetto psicologico l'aveva avuto anche lui prima, ma poi lo ha superato riuscendo ad adeguare l'obbiettiva evidenza e validità logica: « At quamvis mihi attenta consideratione opus fuerit ad hoc ipsum percipiendum, nunc tamen non

(51) Cfr. DESCARTES, *Discours etc.*, cit. (Lorquet), p. 140.

modo de eo aequae certus sum, ac de omni alio quod certissimum videtur; sed praeterea etiam animadvertit caeterarum rerum certitudinem ab hoc ipso ita pendere, ut absque eo nihil unquam *perfecte sciri possit* » (52).

E nell'*Eclaircissement sur la V.me Méditation*, già citato, affrontando l'obiezione contro l'*apriorità della possibilità* del concetto di Dio, la riconosce seria: ma tutta la riduce ad una *difficoltà psicologica soggettiva*: « parce que nous sommes *tellement acoutumés*, dans toutes les autres choses, de distinguer l'existence de l'essence, que nous ne prenons pas assez garde comme elle appartient à l'essence de Dieu plutôt qu'à celle des autres choses; — et aussi parce que, ne distinguant pas assez soigneusement les choses qui appartient à la vraie et immuable essence de quelque chose de celles qui ne lui sont attribué que par la fiction de notre entendement, *encore que nous apercevions assez clairement que l'existence appartient à l'essence de Dieu, nous ne concluons pas toutefois de là que Dieu existe*, parce que nous ne savons pas si son essence est immuable et vraie, ou si elle a seulement été faite et inventée par notre esprit ». Ma convince di mero difetto psicologico rispondendo coll'osservazione che, *logicamente*, ci è assolutamente impossibile *disfare* ossia dissociare la nota di « esistenza necessaria » dal concetto per nulla assurdo di ente perfettissimo, come possiamo disfare gli elementi di tutti gli altri concetti che sono formati realmente per *finzione* del nostro spirito.

Infine notiamo con Scoto (53) che la stessa considerazione del lato *psicologico* serve positivamente a « colorare » l'argomento anselmiano, « suadendo » e confermando non esservi punto difetto *logico*: « Quare intellectus, cuius obiectum est ens, nullam invenit repugnantiam intelligendo ens infinitum? *immo videtur perfectissimum intelligibile* ». Argomento dunque non solo negativo, ma anche positivo. Ancora: « Mirum est autem, si *nulli* intellectui talis contradictio patens fiat circa eius primum obiectum... Cur *nullus intellectus* ab intelligibili infinito *naturaliter refugit*, sicut a non conveniente, immo suum obiectum primum destruyente? ». E conclude: « Per illud potest *colorari* illa ratio Anselmi de summo cogitabili. Et intelligenda est eius descriptio sic: Deus est, quo *sine contradictione cogitato* maius cogitari non potest », etc.

X. - Efficacia logica dell'argomento.

Valore logico del processo illativo.

Intendiamo parlare esclusivamente per ora della efficacia logica della *consequenzialità* dell'argomentazione anselmana. L'unica supposizione che è assolutamente imprescindibile di fare — che per altro non ci pare supposizione

(52) Cfr. più sopra, pag. 30, dove abbiamo parlato di circolo vizioso e di circolo legittimo per correlatività.

(53) SCOTUS, in *I Sent.*, Dist. II, q. 2, n. 31-32. Citato pure dal HONTHEIN, o. c., n. 90.

essendo piuttosto immediatezza di evidenza — è quella della doppia *ratio* di essere e di pensiero, di logico e di ontologico, di realtà e di idealità, insomma di *essere come essere reale* e attuale, e di *pensiero in quanto pensiero*, non già in quanto anche questo non sia essere reale quando è realmente pensato, ma in quanto da questa realtà prescinde e ad essa quasi si contrappone per essere inteso come pura rappresentatività. Già parlando di Anselmo abbiamo riportato e rilevato come egli stesso rilevi la assoluta consequenzialità se non si vuole logicamente incappare in una assoluta contraddittorietà: «...Si ergo id, quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu; id ipsum, quo maius cogitari non potest, est, quo maius cogitari potest». Questo è pure il brano scelto e messo in rilievo da Hegel nell'*Enciclopedia*, P. I *Logica*, § 193. Noi preferiamo partire più immediatamente dal concetto di essere, pensando Dio come l'Ente assolutamente necessario, e argomentare così, supposta la *possibilità* intrinseca del concetto o definizione di Dio, e provando solo la consequenzialità del sillogismo. Diciamo dunque:

L'Ente assolutamente necessario non può non essere.

Ma se per logica supposizione realmente non esistesse, a fortiori, logicamente parlando, potrebbe non essere: *a non esse enim ad posse non esse valet illatio*.

Dunque si ammetterebbe — nello stesso tempo — logicamente — questo concetto: un ente che *non può non essere*, può non essere: il che è assurda contraddizione.

Ma la radice di questa assurdità manifesta, è la supposta non esistenza realmente reale dell'ente necessario:

Dunque unico modo di sanare in radice questa assurdità è ristabilire la contraddittoria dell'ipotesi negativa fatta: ossia, quindi, affermare, per consequenzialità logica che l'ente necessario realmente esiste.

Ripetiamolo: qui intendiamo esclusivamente affermare la indiscutibile validità del raziocinio e della conseguenza logica di esso. Dell'apriorità della possibilità del concetto stesso di Dio ne parleremo ancora; qui ci basti supporla. Or dunque il passaggio ci pare netto ed inoppugnabile: chi suppone la non contraddittorietà intrinseca del concetto di ente necessario, dovrà contraddittoriamente a) o rinnegare ciò che supponeva; b) o rinnegarne un corollario immediato, com'è questo: che ciò che logicamente *non può non essere*... *non può non essere* anche realmente, e quindi effettivamente è! e riconoscere che, viceversa, se Dio non esistesse effettivamente, si avrebbe che ciò che *non può non essere*... *può non essere*!

Da osservare che — in questa forma — l'argomento è ancora *a priori*: perchè, quantunque appelli all'ordine ontologico coll'ipotesi: *se Dio effettivamente non fosse*, sarebbe segno che a fortiori anche *può non essere*: quest'ipotesi, dico, è ancora solo un giuoco logico, e puramente logico, essendo pura supposizione che si può fare senza nessun ricorso all'esperienza: unica cosa che cambierebbe l'argomento *a priori* in argomento *a posteriori*.

E siccome, nell'ingranaggio del funzionamento dialettico del raziocinio fatto, *l'esistenza esercita dell'ordine ontologico* entra soltanto in *funzione negativa* ossia come *supposta negata*: per questo, poteva essere e bastava che fosse usata *ut signata*, cioè come *pensata* tale: non esistente. E tuttavia il risultato o conclusione doveva e deve approdare all'esistenza *ut exercita* « per la contradizion che nol consente ». Esiste infatti una legge logica universalmente riconosciuta che: data una logica illazione ad un conseguente falso, si arguisce in modo assoluto la falsità dell'antecedente: *falsum consequens, ergo et antecedens*. Ora, posto come antecedente la supposizione logica che l'Ente necessario effettivamente non esista, e che quindi *può non esistere*, siccome logicamente ne segue che il detto ente necessario, che *non può non esistere*, di fatto *può non esistere*: essendo falso e contraddittorio questo conseguente risulta *ipso facto* falso anche l'antecedente posto: la non effettiva esistenza dell'ente necessario. E s'è falsa la effettiva non-esistenza, è vera *l'esistenza effettiva* o *exercita* di Dio, « Ente concepito necessario ». Per questo pertanto ci pare debba considerarsi definitivamente escluso il dubbio o la negazione del *valore illativo* dell'argomento ontologico (54).

Leibniz, nelle sue *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis*, opponeva all'argomento: « Verum sciendum est, inde hoc tantum confici: si Deus est possibilis, sequitur quod existat ». Con ciò concedeva l'illazione formale. Ma contro il valore materiale ossia la verità oggettiva della conclusione osservava, che: « *definitionibus non possumus tuto uti ad concludendum, antequam sciamus eas esse reales, aut nullam involvere contradictionem. Cuius ratio est, quia de notionibus involventibus simul possent concludi opposita, quod absurdum est...* Eodem igitur modo non sufficit nos cogitare de Ente perfectissimo, ut asseramus nos eius ideam habere; et in hac allata paulo ante demonstratione *possibilitas* Entis perfectissimi aut ostendenda aut supponenda est, *ut recte concludamus* ». Dunque, di nuovo, afferma che, posta la possibilità, si *conclude rettamente* cioè validamente ». E vero che immediatamente dopo soggiunge: « Interim nihil verius est, quam et nos Dei habere ideam, et Ens perfectissimum esse possibile, imo necessarium; *argumentum tamen non satis concludit*, et iam ab Aquinate reiectum est ». Ma qui intendeva che non concludesse come argomento *a priori*, non che, supposta la possibilità, non fosse valida l'illazione (55). Ma poi dimostra *a priori* anche la possibilità del concetto di Dio.

Si veda anche tutto il § 153 dell'*Enciclopedia delle Scienze*, dove e come Hegel dimostra, e a sua volta pensa di perfezionare definitivamente, la

(54) Si ricordi la tesi contraria del Janssens citata più sopra. Cfr. nota 20.

(55) HONTHEIM, *Insit. Theodicaeae*, n. 91. citato in nota il luogo di questo passo, riferisce pure nel testo dalla *Epist. ad Herm. Conringium*: « Examinavi, dice Leibniz, diligenter Cartesiana ratiocinia. Detectum est tandem a me hoc saltem ex ratiocinationibus illis *accurata demonstratione evinci*, quod Deus necessario existat, si modo *possibilis* esse ponatur ». Dunque egli ammette certo valida l'illazione. E attesta ancora: « *Sed hoc dudum ostenderunt et Scholastici* ». Per S. Tommaso vedere *Summa Theol.* I, p. 2, a 1 ad 2; *C. Gent.* L. 1, c. 11 §. *Nec etiam oportet, ut secunda ratio*; *In I Sent.*, Dist. III, q. 1, a. 2. ad 4, e specialmente *De Verit.* q. 10, a. 12.

validità illativa di questo argomento (56). Ci sia permesso riportare qui qualche tratto il più saliente, anche se alquanto ermetico. Ragiona per la *identità* fra *concetto* e *oggetto*. Nel suo senso universale noi la rigettiamo come panteistica; limitata al caso di Dio, riteniamo che il raziocinio vale quanto vale l'argomento ontologico. Premette pertanto Hegel che, « in ogni caso, l'*identità speculativa* non è quella *triviale*, che concetto ed oggetto sieno in sè *identici*. La quale osservazione, dice, è stata ripetuta abbastanza spesso; ma non potrebbe essere ripetuta abbastanza, quando l'intenzione dovesse essere di porre un termine agli equivoci, scipiti ed affatto in malafede — dice — intorno a questa identità: cosa, per altro, che non è da sperare ragionevolmente ». Prendiamo pure atto che distingue fra identità e identità. « Presso Anselmo, prosegue, si tratta certamente in prima linea solo di questo, se un contenuto sia soltanto nel *nostro pensiero* ». E cita intero l'argomento Anselmiano. « Le cose *finite* — spiega — secondo le determinazioni nelle quali noi qui ci troviamo, consistono in questo: che la loro oggettività non è in accordo col pensiero di esse, cioè con la loro determinazione universale, col loro genere e col loro fine. Cartesio, Spinoza ed altri hanno espresso questa unità più oggettivamente; ma il principio della certezza immediata o della fede la presenta piuttosto secondo la maniera soggettiva di Anselmo: cioè che con la rappresentazione di Dio è *inseparabilmente* congiunta la determinazione del suo essere *nella nostra coscienza* » o intelligenza. Il caso è invece diverso quando non si tratta di Dio, ma delle cose finite. Allora questo nesso fra concetto e oggetto, fra pensiero ed esistenza non è necessario se non nel caso dell'*intuizione* immediata dell'oggetto stesso; ma nell'intelligenza o coscienza nostra no. In Dio invece — sia in sè oggettivamente sia in noi che lo pensiamo — concetto o pensiero ed oggetto od esistenza reale sono necessariamente unite: e in questo senso Dio solo è semplicemente perfetto. « Quando il principio di questa fede, continua Hegel, concepisce anche le rappresentazioni delle cose *esterne finite* nella inseparabilità della coscienza di esse e del loro essere, perchè esse *nella intuizione* son congiunte con la determinazione dell'esistenza, questo certamente è esatto. Ma sarebbe la maggiore assurdità, se si dovesse intendere che nella nostra coscienza l'esistenza sia congiunta con la rappresentazione delle cose finite allo stesso modo che con la rappresentazione di Dio: si dimenticherebbe che le cose finite sono mutevoli e passeggeri, cioè che l'esistenza è congiunta con esse solo transitoriamente; che questa congiunzione non è eterna, ma separabile ». Si ricordi l'« esistenza possibile » di Cartesio, che la contraddistingueva dalla « esistenza necessaria » di Dio: per il quale riconosceva il caso unico, il caso privilegiato, come dirà Leibniz, nel quale cioè valeva l'illazione all'esistenza reale. Così Hegel. « Anselmo, egli dice, ha per ciò a ragione, trascurando questa connessione che s'incontra nelle cose finite, dichiarato come perfetto soltanto ciò che è non meramente

(56) G. G. F. HEGEL, *Enciclopedia delle Scienze Filosofiche in compendio*, trad. da B. Croce, Laterza, Bari, 1923, p. 164-167.

in modo soggettivo, ma è insieme in modo oggettivo ». E conclude : « Tutte le arie di superiorità verso la cosiddetta prova ontologica e verso la determinazione del perfetto, data da Anselmo, non approdano a nulla ; giacchè questa idea è riposta nell'ingenuo buon senso e torna in ogni filosofia, senza che si sappia e senza che si voglia : ad esempio, nel principio della fede immediata ».

« Il difetto dell'argomentazione di Anselmo » secondo Hegel sarebbe che Dio, ossia « questa unità, la quale viene enunciata come il perfettissimo, o anche soggettivamente come il vero sapere, viene *presupposta*, vale a dire è presa solo come unità *in sè* (nella 2^a ediz. continuava : il che produce per l'appunto l'identità astratta notata più sopra). A questa unità, che perciò è astratta, vien contrapposta la *diversità* delle due determinazioni, come è accaduto da un pezzo contro Anselmo, cioè, in effetti, la rappresentazione e l'esistenza del *finito* vien contrapposta all'infinito, perchè, come è stato notato, il finito è una cosiffatta oggettività che non è adeguata al fine, alla sua essenza e concetto, ed è diversa da esso ; — o è una rappresentazione, un qualcosa di soggettivo, che non involge l'esistenza ». — Certo a questo punto la difficoltà tutti la sentono e la devono confessare ; è la difficoltà, anzi il mistero del rapporto del finito coll'infinito. Ma la realtà, attraverso tutti gli spiragli dell'esperienza dell'intuizione sensibile e della ragione, s'impone : è quella. Non ci pare impossibile dire ancora qualche parola in proposito ; forse lo faremo in qualche altra occasione. Comunque la questione presente, del valore illativo della prova anselmiana, ci pare possa prescindere dalla soluzione di detta difficoltà, oppure includerla implicitamente nella propria soluzione senza dipenderne. E così non è necessario ammettere, anzi rigettiamo assolutamente la soluzione finale proposta qui da Hegel : « Questa obiezione ed opposizione si toglie *solo* col mostrare che il *finito* è un non vero ; che queste determinazioni sono per sè unilaterali e *nulle* ; e che l'identità, per conseguenza, è quella nella quale esse stesse trapassano e in cui sono riconciliate ».

XI. - Evidenza logica e vividezza psicologica.

Abbiamo parlato, negativamente, di difetto logico e difetto psicologico, da non confondere. Abbiamo applicato dimostrando con evidenza logica la validità illativa della « prova ontologica » supposta ancora la possibilità intrinseca del concetto di Dio : della quale ci occuperemo tra poco. Ora vogliamo, positivamente, indugiare sulla *evidenza logica* per ribadirne la natura genuina e contraddistinguerla da una contraffazione, che sarebbe la *vividezza psicologica*, che può essere anche legittima e conforme alla verità, ma che può essere anche puramente soggettiva e infondata. Questa « vivezza » di persuasione o convinzione aggiunge al puro « logico » dell'evidenza quello che manca perchè il « logico » sia anche « umano » : vogliamo dire « integralmente umano » : integralità somatica e psichica, fon-

data cioè nel corpo e nella psiche, nel cosciente e nell'incosciente, in elementi soprannaturali e naturali, personali ed ereditari, ecc. Ovvio la difficoltà pratica, che parrebbe quasi dover essere in tutti i casi insormontabile, di discernere nettamente in questo strettissimo intreccio unitario umano personale individuale e indiviso, specialmente nelle zone di confine, la formalità del « logico » puro dalla complementarità dell'« alogico » o « psicologico » che col logico costituisce la totalità vivente dell'umano nell'atto complesso del conoscere.

Non sempre tuttavia con l'« evidenza logica » concorre nel medesimo verso la « vividezza psicologica », quell'omogeneo « sentimento », il quale sviluppa l'astratta evidenza logica in convinzione viva e concreta. Manca talora questa specie di « grazia del sentimento » (57) concomitante l'astratta evidenza di pura intelligibilità. In questa specie di contrasto rimane come *liberata* l'intelligibilità nella sua purezza da ogni sensibilità e vividezza psicologica omopatica, che avrebbe potuto indurre in inganno passando inavvertitamente come una pseudo-intelligibilità od evidenza. Bisognerà tuttavia guardarsi allora anche da un possibile inganno in senso contrario. Può infatti talvolta, al posto di una « grazia di sentimento » *omogeneo*, operare un fermento di sentimento *eterogeneo*, in senso contrario cioè della evidenza logica, fino a turbare l'equilibrio vitale giusto in cui brilla perfettamente l'evidenza logica nella pienezza della vitalità totale dell'uomo. Questo turbamento psicologico allora può essere falsamente interpretato — per una specie di chiasmo logico-psicologico — come difetto di evidenza logica, ossia di logico valore della stessa evidenza logica.

Queste sono osservazioni abbastanza elementari, che possono valere immediatamente di precauzione fra noi che abbiamo comuni principi. Ma le stesse osservazioni valgano anche contro i fautori del metodo dell'*immanenza esclusiva*, alogica, arazionale, antiintellettualista: contro le opposizioni che ci potrebbero venire da questi *fideisti*, che sottovalutano il valore dell'*intelligibilità*, e appellano in ultimo al *sentimento*, ad *istinti* intellettuali, ad *inclinazioni* affettive, volitive come tali ed esclusivamente tali. Noi questa complessità vitale non la neghiamo; neghiamo però che sia assolutamente « indecifrabile » alla ragione riflettente, arguente, investigante e dimostrante in forza di principi autolegittimi, perchè autoevidenti, perchè immediatamente autointelligibili e quindi validi. Neghiamo che questo lavoro elaborativo e decifratore si risolva in pura — scettica e agnostica o solo volontaristicamente fideista — *descrizione logica*, priva di ogni valore di *dimostrazione logica* e metafisica: semplice descrizione di una « intuizione » vitale, come dicono, confusa, affettiva, alogica, non razionale (58). Il concetto, il ragionamento e l'assenso all'esistenza di Dio derivata da quel concetto, non è un'illusione psicologica di sentimento, e neppure una « intuition », come dice

(57) Cfr. MALEBRANCHE, *Méditations Chrétiennes*, XIII.

(58) Cfr. LOBSTEIN. *Études sur la doctrine Chrétienne de Dieu*, Paris, Lausanne 1907, *passim*, specialmente pag. 20 ss.

Lobstein l. c., nel senso di « un mouvement de l'âme », di un « élan de l'âme », d'una « expérience de l'homme religieux », di « un act de foi » sottoposta a « un calcul », a « un syllogisme » senza valore. Neghiamo che tutto questo non venga o non possa venire *legittimato* (e non solo « descritto »), quindi *razionalizzato*, e quindi investito nel suo essere dell'assolutezza di garanzia che è nei principi del vero: *riscontrati incarnati in questo* atto stesso vitale complesso e nell'atto del pensare in particolare, *ma intelligibili in sè stessi*: a priori, indipendentemente logicamente dall'esperienza come tale di « un mouvement spontané de l'âme ».

Maneggiamo pertanto anche noi, come questi fideisti *antiintellettualisti*, gli stessi dati, gli stessi dati vitali, con questa grande differenza: essi si acquietano — *senza darsi ragione!* — poichè si fermano all'« élan », al plesso psicologico alogico, al sentimento della convinzione vitale; noi invece, accettando e godendo e vivendo pur di tutto questo, lo vediamo — in più — luminoso di una luce riflessa che lo indora, rendendocene ragione, e *dimostrandoci* non essere la nostra esperienza vitale, e la nostra vividezza psicologica una *illusione*, ma, al contrario, validamente e logicamente spiegata, motivata, frantumando pretese antinomie immanenti alla fede religiosa, alla stessa esperienza intima dell'uomo religioso.

XII. - Apriorità logica e aposteriorità psicologica.

Un'altra grande distinzione — la più fondamentale nella presente questione — ci pare questa, che cioè: altro è *aposteriorità logica*, altro è *aposteriorità psicologica*. Questa distinzione è da aversi presente tanto riguardo alla semplice *intelligibilità* dei concetti considerati in sè, quanto riguardo alla *verità dei giudizi* formati con elementi concettuali, o almeno prossimamente tali, anche se remotamente reali: « *verba sunt manifestativa conceptuum* (prossimamente) *et suppositiva rerum* (remotamente) ».

Consideriamo anzitutto i semplici concetti. Qui noi supponiamo la dottrina scolastica circa le origini delle idee, e cioè che « *omnis cognitio incipit a sensu et perficitur in intellectu* ». Ossia che tale è la natura dell'uomo e tale l'ingranaggio vitale della sua *psicologia conoscitiva* che il funzionamento del suo conoscere specificamente umano include elementi di senso ed elementi di spirito, e questi con un dato ordine di successione o di naturale dipendenza dal sensibile all'intellettuale. Ora quando si parla, qui, di *apriorità* e di *aposteriorità* il termine di questo *prius* o di questo *posterius* è dato appunto dalla *psicologica esperienza sensibile*. Ciò che vien denominato *aprioristico* o *aposterioristico* invece è la *intellettuale cognizione*, sia essa la semplice *idea*, sia essa un *giudizio* enunziativo affermativo o negativo. A priori adunque oppure a posteriori è l'idea oppure il giudizio in funzione della psicologica sperimentale sensibile. E questa funzione determinante consiste precisamente nella *dipendenza* o *indipendenza* della cognizione *intellet-*

tuale come tale dalla cognizione *sperimentale* sensibile come tale. Da notare attentamente che diciamo *sperimentale* cognizione sensibile: in quanto cioè non si considera la semplice concomitanza di un qualsiasi elemento sensibile v. g. *immaginario* come supporto o materia e condizione sine qua non perchè l'intelletto possa considerare « in actu » un qualsiasi oggetto intelligibile. Ma diciamo *sperimentale* cognizione sensibile in quanto intendiamo quella cognizione sensibile che si termina — e in quanto si termina — ad un oggetto reale esistente dal quale è causata (o è stata e si ricorda causata). Diremo perciò a posteriori quell'idea, quel concetto il quale dipende dalla sensibile cognizione *sperimentale* nel senso or ora spiegato. E non sarà logicamente a posteriori se non sarà così da essa dipendente, nota bene, quanto alla sua stessa intelligibilità. Siccome la dipendenza da un termine presuppone quel termine come un prius condizionante, a cui segue come un posterius ciò che ne è condizionato e ne dipende, si definisce concetto a posteriori quel concetto, la cui intelligibilità non solo segue la cognizione sperimentale sensibile, ma ne dipende formalmente, quanto cioè alla intelligibilità stessa.

Data l'importanza capitale di queste precisazioni di nozioni, vale la pena d'insistervi ancora da un altro punto di vista. Torniamo a considerare un'idea ossia un concetto. Di ogni idea o concetto è essenziale distinguere, senza minimamente confonderli, due aspetti *formali*, formalmente appunto irriducibili, anche se materialmente od ontologicamente identici in casu: l'entità e la rappresentatività, ossia l'esistenza ed il significato, il fatto psicologico ontologico ed il valore logico intelligibile. Diciamo intelligibile: non dunque sensibile, rappresentativo dell'individuale, del reale, del concreto (sia esso già esistente o solo possibile), ma intelligibile, rappresentativo dell'universale, dell'astratto.

Applicando, è ovvio vedere come l'esistenza di ogni idea o concetto sia psicologicamente condizionata all'esperienza sensibile, e in questo senso a posteriori: « omnis cognitio incipit (= *existere, fieri*) in sensu, et perficitur (= *existit consummata* in suo esse cognitionis spiritualis) in intellectu, tamquam in subiecto. Ma crediamo che sia altrettanto ovvio osservare come l'intelligibilità dell'idea — formaliter et reduplicative come intelligibilità — non dipende, ed è assurdo che dipenda dalla sensibilità o dalla esperibilità sensibile come tale. Anzi, come diremo, l'intelligibilità di una idea non dipende come intelligibilità neppure dalla sua propria vitale intellettiva esperibilità come vitale e come esperibilità. E la ragione è che la formalità del vitale e dell'esperibile sono denominazioni *formalmente soggettive*, concettualità, idealità, intelligibilità sono invece denominazioni *formalmente oggettive*: quelle sono formalità del principio operativo, queste sono formalità del termine dell'operazione intellettuale: quelle sono contingenze psicologiche, questi sono assoluti logici. Esempio il concetto di ente: essere. A priori come intelligibilità, è a posteriori come psicologica accidentalità terminale — atto conoscitivo intellettuale — occasionata e geneticamente sviluppata dopo il contatto con un oggetto sensibile: « omnis cognitio incipit a sensu... ».

Ma « *primum quod in apprehensionem hominum cadit est ens* » (59). E — seguendo noi la dottrina tomistica contro la scotistica — siccome l'intelletto non conosce il singolare se non « *per reflexionem ad phantasmata* », che sono solo del singolare, bisogna dire che l'*intelligibilità come tale* — dell'universale — è indipendente dal sensibile fantasma, e quindi è a *priori*. Qualunque sia la *funzione psicologica*, preparatoria, dell'intelletto agente sull'intelletto possibile attraverso il fantasma.

Preveniamo un'obiezione. Non si dica che questa indipendenza o apriorità d'intelligibilità dell'essere è vera solo per l'essere *quoad se*, e non *quoad nos*: e non avere valore per noi se non in quanto noi ci riportiamo alla *esperienza psicologica* dell'essere nel *caso individuo e concreto*. È evidente infatti che allora: a) o si torna all'opinione di Scoto dell'intellezione *diretta* del singolare, oppure b) peggio, si *negano gli universali*: la loro esistenza o la loro intelligibilità *quoad nos*. Questi, infatti, formalmente come universali e come li conosciamo noi, non esistono e non si trovano formalmente nel singolare e nel concreto, ma solo fondamentalmente. Ecco, nel cerchio della problematica integrale di cui parliamo al principio, come da questo primo elemento del problema specifico anselmiano, si rischia di cadere nel Nominalismo: per il quale appunto gli universali come tali non esistono, o non sono più che un *flatus vocis*. Balza infatti agli occhi il precipizio, se si osserva che il ragionamento che abbiamo fatto per la intelligibilità dell'essere, va applicato e a ricadere sopra *tutti* i concetti universali indistintamente. Dunque bisogna, concludendo, fissare anche questo punto, ci pare, definitivo: riconoscere cioè la assoluta *apriorità logica* della *intelligibilità*, e quindi della possibilità intrinseca che è lo stesso, di tutti i *concetti universali*.

Passiamo a dire una parola sull'apriorità logica e aposteriorità psicologica dei giudizi. Non tutti i giudizi — a differenza di quello che abbiamo or ora concluso dei concetti universali — sono logicamente a priori e solo psicologicamente a posteriori. Mentre i concetti intellettuali nostri infatti sono tutti universali, i *giudizi* dell'intelletto possono essere *universali*, o anche *individuali*. Dei giudizi universali — quali sono tutti i *principi* razionali necessari o assoluti — vale tutto quello che abbiamo detto parlando de concetti. Sono anch'essi tutti a *priori logicamente* e soltanto a *posteriori psicologicamente*. In questi giudizi, per pura intelligibilità lo-

(59) Per l'*apriorità logica* o d'intelligibilità dei nostri *principi di raziocinio* è importante — al noto « *omnis nostra cognito incipit a sensu* », cioè ab *experientia a posteriori, psicologicamente* parlando — opporre il testo della II. II. q. VIII, a. 1, ad 2um, dove S. Tommaso dice: « *discursus rationis semper incipit ab intellectu, et terminatur ad intellectum; ratiocinamur enim procedendo a quibusdam intellectis; et tunc rationis discursus perficitur quando ad hoc pervenimus ut intelligamus id quod prius erat ignotum. Quod ergo ratiocinamur, ex aliquo praecedenti intellectu procedit* ». — Questo pei giudizi. E per l'*apriorità logica* o d'intelligibilità dei *concetti* dice Scoto nelle *Sentenze* — in questo d'accordo con S. Tommaso — che « *ens, ut est communius sensibilis, per se intelligitur, alias metaphysica non est magis scientia transcendens, quam physica* ». Cfr. SCARAMUZZI, *Duns Scoto, Summula*, p. 16.

gica, che trae da sè tutto quanto il valore di verità assoluta e dalla esperienza soltanto l'occasione o la materia, la mente vede *a priori* il nesso di verità fra soggetto e predicato: e ciò doppiamente: a) o perchè, riflettendo maturamente, arriva a percepire essere il predicato *incluso* nella intelligibilità adeguata dell'essenza del soggetto; b) oppure perchè percepisce che all'essenza del soggetto è *connesso* necessariamente il predicato come un suo *proprium*, che necessariamente ne deriva logicamente. Sono rispettivamente i *giudizi analitici*, e quelli che si possono chiamare — nel senso giusto accennato (60) — *giudizi sintetici a priori*.

Ed è qui che s'innesta, come nel suo giusto posto, il concetto sopra toccato (61), di *apriorità diretta* e *apriorità indiretta*. Se l'intelligibilità di un concetto è, come valore d'intrinseca intelligibilità o possibilità, indipendente dall'esperienza, e quindi è *a priori*; se *logicamente a priori* è un giudizio che io ne posso formare: non sarà meno *logicamente a priori* un eventuale nuovo *giudizio di conclusione derivatane*: sarà logicamente *a priori indirettamente*, se non lo è direttamente.

Solenne conferma di tutto questo discorso è la grande secolare spartizione della filosofia nelle due branche specifiche e irriducibili della *Psicologia* e della *Logica* anche in ordine precisamente ai problemi del pensiero. Quella si esaurisce nello studio dell'*origine delle idee*, indagando e descrivendo l'ingranaggio genetico del pensiero umano, che parte dalla sensazione esterna, penetra fino alle potenze sensitive interne, subisce l'azione astrattiva (= misteriosa funzione *psicologica*!) dell'intelletto agente, il quale *imprime* nell'intelletto possibile le idee universali. La Logica assume come oggetto proprio queste parti della funzione psicologica e ne studia la natura e il *valore logico o di verità e d'intelligibilità*, non già ricorrendo alla *psicologicità dell'esperienza* conoscitiva ma alla *logicità immediata di rappresentatività* non contraddittoria, e d'intelligibilità positiva diretta o indiretta. Altrimenti non sarebbero più le *cose* ad essere quoad nos fatte e riconosciute intelligibili grazie ai *concetti per sè intelligibili*: ma sarebbero i concetti, non per sè intelligibili, accettati come intelligibili solo per l'esperienza (alogica) delle cose: il che è Pragmatismo o Fideismo sensistico o sentimentalistico irrazionale. Del resto, la stessa coscienza intellettuale evidentemente resiste a qualsiasi simile riduzione dell'*apriorità logica* dei concetti e dei giudizi universali ad una *aposteriorità logica*: cioè ad una intelligibilità « ritenuta », ossia *creduta* tale soltanto per appello alla supposta irrazionale *esperibilità* — come tale — delle cose. Quindi chiaro il dilemma: negata l'assoluta apriorità logica di detti concetti e principi universali a) o pragmatismo, fideismo intuizionistico-sensistico, nominalismo; b) oppure, unica via d'uscita, l'Ontologismo identificante il Primum Logicum col Primum Ontologicum.

Notiamo infine: posta l'apriorità di un concetto, posta l'apriorità dei giudizi di cui si serve, sarà evidente l'*apriorità logica* di un argomento

(60) Cfr. DE VREIS S. J., *Critica*, thesis IX.

(61) Cfr. sopra, pag. 23 s.

che da simili elementi fosse formato. E se non si ricorre ad altri concetti fuori del *concetto di Dio*, l'argomento per l'esistenza di Dio sarà l'*argomento ontologico* così detto. Al più, se il concetto di Dio si fisserà o si legitimerà come possibile non immediatamente per sè stesso considerato, ma in base ad altri *concetti*, purchè almeno questi siano per sè stessi intelligibili ossia a priori logicamente, sarà ancora l'argomento ontologico, in quanto *argomento a priori*, solo che sarà soltanto *indirettamente a priori*: ma in nessun modo *a posteriori logicamente* nel senso di legittimato *formalmente* dall'esperienza. Noi ammettiamo il valore aprioristico dell'argomento ontologico non solo nel senso dell'apriorità indiretta, ma anche nel senso dell'*apriorità diretta del concetto* stesso di Dio come *puro Essere*, e quindi come Essere indipendente da ogni principio di non-essere, ossia come *Essere Necessario che non può non essere*. Svilupperemo questo aspetto nei due paragrafi subito dopo il punto seguente.

XIII. - Giudizio d'intelligibilità e giudizio di esistenza.

In varie conversazioni e discussioni sulla presente questione abbiamo avuto occasione di constatare, non senza notevole sorpresa, che ad alcune intelligenze, pur non disprezzabili, riusciva di particolare difficoltà riconoscere che l'argomento si dovesse qualificare *simpliciter a priori*, sol perchè lo vedevano nello stesso tempo *psicologicamente a posteriori*. L'esame di questa difficoltà — secondo noi puramente psicologica e soggettiva — ci ha fatto convinti che essa nasceva da una confusione: dal non avvertire cioè una netta distinzione, implicita già nei nostri ragionamenti precedenti ed anche ovvia, fra *giudizio d'intelligibilità* e *giudizio di esistenza*. Questi due generi di giudizi hanno una *fonte di legittimazione logica* essenzialmente e specificamente diversa: per i primi è la *intelligibilità pura*, e perciò la loro verità o validità è aprioristica; per gli altri è la *esperibilità attuale* o esperienza concreta come tale. E infatti si rifletta come ben altro è dire *valore del concetto di un ente giudicato esistente* in quanto giudicato esistente (= giudizio di esistenza), e ben altro è il *valore del concetto di un ente giudicato intelligibile* in quanto giudicato intelligibile (= giudizio d'intelligibilità). La verità o legittimità logica del primo si ha *formalmente e determinatamente nell'esperienza* come esperienza: quindi è una verità *logicamente a posteriori* in questo senso. La verità o legittimità logica del secondo invece si ha *formalmente ed esclusivamente nell'intelligibilità* come intelligibilità, cioè nell'evidenzialità intellettuale indipendentemente dall'esperienza come esperienza, ossia come contrapposta e contraddistinta dall'intelligibilità come intelligibilità: come *alogico* si contraddistingue da *logico*. In questo senso tale verità è *logicamente a priori* nei giudizi d'intelligibilità. Con questa dichiarazione e distinzione, e con questa eliminazione della confusione suddetta resta esclusa la ritorsione di taluni, che

cioè il « valore » dei miei *concetti* è pur sempre sostenuto a posteriori. Lo è psicologicamente e non logicamente, e, quanto ai giudizi, non è e non può essere sostenuto logicamente a posteriori il « valore » dei miei *giudizi d'intelligibilità*, di cui solo si fa uso nell'argomento ontologico. Abbiamo riferito in particolare la tesi del Janssens, il quale pur rigettando il valore della prova, ne riconosce la natura aprioristica. Come abbiamo detto del concetto e del giudizio di « ente », « cosa », lo stesso potevamo dire del concetto e del giudizio di « contingente », di « mutabile », ecc. Se concepisco e giudico « esistente » un contingente, un ente mutabile, ecc., la verità o valore logico non può essere che fondata nell'esperienza come tale, e quindi a posteriori; ma se concepisco o giudico « intelligibile » un contingente, un ente mutabile, ecc., la verità o valore logico non è fondata che nella immediata intelligibilità fuori da ogni esperienza *logicamente* condizionante, e quindi è a priori.

Una controprova di questa apriorità dei giudizi d'intelligibilità, e insieme della sua precedenza e superiorità rispetto all'aposteriorità dei giudizi di esistenza, si ha da questo fatto. Supposto o dato che — per la sua logica intelligibilità a priori — un concetto mi paresse privo di questa intelligibilità e quindi evidentemente o possibilmente contraddittorio: per quanto potesse parermi ricavato psicologicamente a posteriori ossia dai dati dell'esperienza, io dubiterei della mia stessa esperienza: e la ripeterei e la verificherei, o sentirei il bisogno di ripeterla e di verificarla per controllare. Ritorna quindi confermato il principio generale e naturale che non l'apriorità e l'evidenzialità logica va piegata e subordinata in definitiva a qualsiasi parvenza di giudizi d'esistenzialità o di esperienza, ma questa a quella. E quando così forte fosse il responso dell'esperienza, senza però che fosse illuminato dall'evidenza della intelligibilità logica, noi forse, volontaristicamente seguiremmo l'esperienza, ma con disagio e con certa inquietudine — legittima — dell'intelletto, finchè non è soddisfatto nella sua esigenza di intelligibilità pura dei concetti e degli enunciati che l'esperienza mi spinge a formare e ad ammettere. Lo stesso si verifica nel campo della Fede soprannaturale, ossia nella Religione dei Misteri. Infatti, l'esperienza mi conduce alla credibilità, fin anco al dovere di credere. Ma urtando contro la regione del mistero, dove l'intelligibilità è velata, l'intelletto resta inappagato al presente nella sua ultima aspirazione, e si affida in compenso con la Fede all'autorità della parola di Dio, nella Speranza però, appunto, della Visione intuitiva e faciale del suo ultimo oggetto, dell'Essere supremo: « *sicuti est* » (62). Quello che per molti sfocia desolatamente, se non dispera-

(62) Anche Platone, dopo aver spinto all'estremo le sue speculazioni, resta perplesso — per difetto di intelligibilità ed evidenza assoluta — come dubitasse della validità delle sue conquiste, e chiede una parola divina che lo tranquillizzi e gli dia certezza. « A me sembra — è Simmia che parla nel *Fedone* — o Socrate, e forse, parrà anche a te, che intorno a simili questioni (la morte, la vita futura) sia difficile o impossibile raggiungere all'uomo in questa vita assoluta certezza; ma sarebbe viltà non prendere in considerazione i vari argomenti proposti a questo proposito, e desistere da una simile ricerca finchè non sieno andati a vuoto tutti i nostri tentativi: almeno così pare a me. Perchè in questa

mente, nello *Scetticismo* o Agnosticismo, per uno spirito equilibrato e per il vero Cristiano sfocia nobilmente — perchè giustamente — nell'umile riconoscimento del proprio limite e nel *sensu del Mistero* che è in fondo al Reale.

Se pertanto a base di soli giudizi d'intelligibilità si passa da un concetto logicamente sicuro di Dio a concluderne l'esistenza, non si potrà dire che l'argomento non è più *aprioristico*: ma, semmai, soltanto che è di un'apriorità indiretta, come dicemmo più sopra parlando di Scoto. Ma, provata già la efficacia *illativa aprioristica* dell'argomento, studiamone direttamente l'apriorità del *presupposto*.

XIV. - Apriorità logica dell'idea di Dio.

È l'apriorità degli elementi dei nostri giudizi e raziocini: dei concetti.

Con questa questione arriviamo a un altro punto fondamentale della controversia anselmiana, cioè al problema dell'apriorità o meno dell'intelligibilità — o come più spesso si dice: della *possibilità* — del concetto stesso o della definizione di Dio da cui si parte argomentando. Intendiamo qui qualsiasi forma o definizione di Dio purchè sia vera: e tutte le definizioni vere sono equivalenti; nè pretendiamo o si può pretendere che vi debba essere una formula unica obbligata per tutti. Per Anselmo era l'«*ens quo maius*», per Cartesio l'essere infinito o «*tout parfait*», per Leibniz l'«*ens necessarium*», per Scoto era stato l'«*effectivum primum*», per S. Tomaso e gli Scolastici è l'«*Esse subsistens*», o la «*Causa Prima*», per moltissimi è l'«*Essere perfettissimo*» del Catechismo. Sotto qualsiasi forma, è essenziale — per il valore dell'argomento ontologico come prova *a priori* — decidere l'apriorità del concetto stesso, ossia l'apriorità della sua intelligibilità o possibilità intrinseca *quoad nos*: la sua *apriorità logica*. Già dicemmo di apriorità logica e di aposteriorità psicologica in generale. Ora vogliamo tornare a farne l'applicazione a questa decisiva *premessa* o *supposizione* del classico argomento. Scegliremo poche — tre — delle forme principali del concetto di Dio adibite nella storia dell'argomento: 1) quella di Perfezione somma o infinita; 2) quella di Ente necessario; 3) quella di Causalità pura.

1. — Perfezione infinita. La perfezione infinita se è possibile esiste di fatto. Infatti: altrimenti, non esistendo, sarebbe *possibile*, intrinsecamente. Ma allora non sarebbe infinita una perfezione cui *mancasse* la perfezione delle perfezioni: l'esistenza reale. E così anche — senza indebiti equivoci —

materia il nostro dovere è di prendere o l'una o l'altra di queste due vie: o *indagare e scoprire la verità da noi stessi*; o, se ciò è impossibile, prendere il più e il meglio di tutte le ipotesi umane; e, aggrappati ad esse come ad una tavola di salvezza *compiere il pericoloso viaggio della vita*: almeno fino al giorno in cui ci sia dato imbatterci in una nave più sicura, vale a dire in qualche parola divina che ne insegni la via più diretta e meno pericolosa».

si potrebbe passare dalla possibilità intrinseca, alla possibilità estrinseca mostrando come questa è *impossibile* con una perfezione infinita solo possibile e non esistente. Infatti, quella perfezione infinita (che non potrebbe uscire dalla pura possibilità da sè, perchè non preesiste a sè stessa), non potrebbe essere realizzata da un altro: dovrebbe essere proporzionato all'infinito, essere cioè infinito lui stesso: e sarebbe già Dio: e non potrebbe farne un altro. E quest'altro, dipendente e fatto, non sarebbe infinitamente perfetto. Ma questa conclusione non c'interessa. C'interessa la supposizione della partenza: « *se è possibile* »: è possibile una perfezione infinita? E questa possibilità consta *a priori logicamente*? è positivamente possibile quoad nos in base alla pura intelligibilità? Se sì, la conseguenza l'abbiamo già dimostrata valida, e quindi è provato il valore simpliciter a priori dell'argomento intero. Noi rispondiamo affermativamente. E dimostriamo brevemente così: A non voler essere sensisti, o fideisti intuizionisti, o pragmatisti, come abbiamo dimostrato, qualche concetto sarà ben *per sè intelligibile* logicamente a priori quoad nos (anzi lo abbiamo provato per tutti i concetti astratti o universali). Questo concetto sarà ben concetto di qualche attualità o perfezione possibile (sia pure solo pensata, ma positivamente intelligibile). Ma che cosa è questa perfezione o attualità se non è concepita come qualche cosa di ... essere? « *Perfectum enim dicitur unumquodque secundum quod est actu* », ripete passim S. Tommaso. « *Actus autem dicitur ab esse* ». « *Esse est actualitas omnis rei* ». E come acutamente avverte anche Kant a questo proposito (63): l'essere non deve mettersi in linea con le altre perfezioni come una di esse: essendo invece l'attualità e il costitutivo, per essenza o per partecipazione, di tutte quante. Ora dunque, se una particolare perfezione non è altro — anche come logica intelligibilità — se non un qualche essere particolare, è come dire: ogni perfezione non è se non un po' di essere, un pezzo di essere, una parte di essere: un essere *per partecipazione*, quasi *per partis-captationem totius esse*. Ancora adunque: se una particolare perfezione pensata, si pensasse infinita — quasi *in infinitum ducta* — non sarebbe altro ancora che essere: essere, dunque, intelligibile come prima: anzi più di prima: perchè essendo infinito, senza limite, semplifica (non complica!) la propria intelligibilità. Per immediatezza logica si comprende quindi positivamente che, se *esse limitatum* è solo intelligibile per aliud, l'*esse illimitatum* sarà intelligibile per se: e questo anche quoad nos. Abbiamo detto: per immediatezza logica, non: per immediatezza d'intuizione in senso ontologico o ontologista. Ora così è per ogni perfezione particolare che si consideri. La ragione è sempre identica: e identica quindi sempre anche la conclusione: se, cioè, perfezione è: « dell'essere », ogni perfezione portata all'infinito è « tutto l'essere ». Ora se tutte le perfezioni si pensino infinite — *ductae in infinitum* — saranno tutte, per ovvia illazione, identiche realmente nella semplicità positiva dello stesso « essere infinito »: tutte quante le perfezioni portate all'infinito *incidunt in idem*; tutte e ciascuna

(63) Citato anche in *Dict. de Théol. Catholique*, s. v. « Anselme », col. 1355.

saranno l'*esse illimitatum* : virtualmente molteplice, ma formalmente semplice, semplicissimo nella purissima ragion di essere infinito : il quale nella sua positiva e ricca semplicità assoluta esclude non solo ogni contraddittorietà, ma perfino la stessa possibilità di qualsiasi contraddittorietà interna al proprio concetto. Non ne abbiamo tuttavia — oltre questa immediatezza logica d'intelligibilità — la immediatezza d'intuizione diretta dell'essere in sè. Anzi questo involve denso mistero per la condizione presente della nostra mente. Ma la conseguente misteriosità del *come* sia in sè stesso questo essere infinito non deve offuscare, o per lo meno non deve, non può legittimamente menomare nè la certezza del dato logico, nè la *evidenza logica* della intelligibilità provata — o piuttosto solo *dichiarata* — del *concetto umano* di Perfezione infinita. *Ergo a priori logice Infinitum non est chimæra.*

2. — Ente necessario. Così pure l'*Ens necessarium* è a priori logice intelligibile ossia possibile. Tale è infatti, anzitutto, il concetto di *essere*, indeterminato e in comuni, abbracciante cioè in atto e in confuso tutte le modalità determinate di essere. Ora se al concetto indeterminato di essere già per sè a priori intelligibile : anzi il primo intelligibile : « *primum quod in apprehensionem hominum cadit est ens* » — si aggiunge la determinazione che non ne determina, ossia non ne afferma che la pienezza di determinatezza, la purezza di essere, è proprio arbitrario e irragionevole volervi opporre reticenze o dubbi circa la sua intelligibilità ! Ora — sempre logicamente a priori e senza ricorso alcuno ad esperienze aposterioristiche — da un concetto se ne può derivare un altro : per es. dal concetto di *essere puro* si può derivare a priori quello di *essere necessario*. Ma queste sono già illazioni che tutti i filosofi comunemente fanno. Essere puro infatti è essere senza mescolanza intrinseca di principio di non-essere : e quindi senza quello che si chiama potenza recettiva, limitativa dell'essere, capacità radicale di essere e di non essere. Perciò è a priori ovvio che l'essere puro e scevro da tale principio non è così radicalmente indifferente all'essere e al non essere : ma è determinatamente *essere* : essere che non può non essere : essere necessario.

3. — Causalità pura, ossia Causa Prima o Causa incausata. Per la possibilità di essa Scoto pone questo argomento a priori (64) : « *Effectivum nullam imperfectionem ponit necessario. Ergo potest esse in aliquo sine imperfectione. Sed si in nullo est sine dependentia ad aliquid prius, in nullo est sine imperfectione. Ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturæ, et illa est simpliciter prima. Ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis; et hoc sufficit, quia efficiens primum, si est possibile, est in re* ». — Il che si può anche rendere così : *esse est... esse, seu esse (intelligibiliter loquendo) est, non fit, non indiget fieri : est incausatum. Sed esse... facit*

(64) Cfr. SCOTUS in I *Sent.*, Dist. II, q. II, n. 14. Presso Hontheim, o. c., n. 90.

esse: nam ut nemo dat quod non habet, sic omne dat de eo quod habet, seu est aut potest esse *causa*. Ergo a priori possibilis est *causa incausata*. Atqui si possibilis, existit, etc. In altri termini: Causalità pura è causalità incausata. Causalità è comunicazione di essere: e causalità incausata è essere che non si ebbe per comunicazione; ma che è per sè stesso perchè è solo essere, e siccome, a priori, l'essere è, non chiede di divenire: anzi, se è essere puro, è essere per identità e necessario: esclude quindi che possa divenire o essere causato. Viceversa, è a priori evidente che « *ens ab ente* »: l'essere può dare essere. A fortiori dunque l'essere puro e *incausato* può dare essere od essere *causa*. Dunque è a priori possibile la causalità incausata o causalità pura. Potranno sorgere dubbi sul « come » essere possa comunicare essere, e soprattutto l'essere puro e immutabile possa causare altro essere, ma non vi può essere dubbio legittimo sul principio che « *ab ente ens* »: l'essere può causare l'essere. E ciò per intelligibilità pura e a priori. Anche qui ogni aposteriorità non è che psicologica, e quasi occasionante lo svegliarsi nell'intelletto dei concetti e dei principi universali. Questi, quanto alla loro intelligibilità, non sono presi dal basso del concreto e del singolare, quanto piuttosto dall'alto, come « *quaedam impressio* » dall'alto, e precisamente « *veritatis primae* »: di cui sono « *quaedam participativa similitudo* », nel senso che sono qualche cosa « quasi a Prima luce derivatum » come dice S. Tommaso nella *Summa Theol.* I, q. 88, a. 2 e 3.

Resta dunque che la *possibilità* del concetto o dell'idea di Dio si può stabilire positivamente, evidentemente, e tutto questo per via di pura intelligibilità cioè logicamente a priori.

XV. - Intelligibilità immediata e « capacità estensiva » intellettuale.

Con questa considerazione insistiamo ancora sull'apriorità logica della nozione di Dio, affrontando ancora una possibile istanza o difficoltà. La difficoltà è questa: uno potrebbe non inverosimilmente obiettare o sospettare che se noi, al presente, abbiamo realmente una intelligibilità logica a priori ossia immediata del concetto di Dio, Ente necessario, ecc., si è — forse — per la *famigliarità* che abbiamo con questa idea: per cui solo ora l'accettiamo e la percepiamo immediatamente come possibile, mentre *prima* questa visione della possibilità non l'avevamo che a posteriori.

Premettiamo che, come spiegato più sopra, *nessuna* intelligibilità come intelligibilità è e può essere *logicamente a posteriori*, cioè formalmente legittimata dall'esperienza come esperienza, ma solo *psicologicamente a posteriori*. Logicamente a posteriori abbiamo riconosciuti i giudizi di esistenza, i quali, per loro natura appunto, sono affermazioni di esperienza ossia di esistenza.

D'altra parte, quanto ai concetti, e ai giudizi d'intelligibilità dei concetti stessi (come pure dei principi universali), anche se la nostra attuale *imme-*

diata intelligibilità si deve all'esercizio e alla familiarità con certe idee più o meno complesse, ciò non toglie che, per intanto, questa immediatezza di evidenza d'intelligibilità esiste. E tale nel caso sarebbe l'idea di Dio. Che se davvero questa intelligibilità dell'idea di Dio non sempre rifulse nel nostro intelletto con l'attuale immediatezza d'intelligibilità o *apriorità diretta*, vuol dire che prima la conoscevamo o la potevamo conoscere per illazione da altri *concetti* — dico da concetti di perfezioni astratte *finite* — anch'essi però *per sè intelligibili*: ed allora la nozione di Dio la percepiamo o la potevamo percepire per *apriorità indiretta*. Con l'uso e l'esercizio logico dell'intelletto si è arrivati ad una *capacità acquisita* di percepirla anche per *apriorità diretta*.

In questo è una legge di sviluppo di quella che Cartesio chiama « capacità estensiva » di percezione e d'intuizione intellettuale, e che egli magistralmente analizza e descrive nelle sue opere (65). L'intelletto umano, spiega Cartesio, il quale conosce analiticamente gli elementi componenti un concetto o una verità complessa, a forza di percorrerli e ripercorrerli ordinatamente e secondo i loro nessi, si rende capace a far ciò sempre più rapidamente e sempre più facilmente: anzi può arrivare a tanta perfezione di percezione da riuscire ad abbracciarli poi tutti d'un colpo: « tout d'un coup d'oeil »: simultaneamente, quindi a modo di un'unica e *semplice intuizione*: la quale coglie dunque l'intelligibilità di un concetto anche complesso con immediatezza e senza discorsività: cioè *a priori*, e non solo di *apriorità indiretta*, ma, ormai, anche con *apriorità diretta*, di cui, forse, altri intelletti, non sono o non si sono resi ancora capaci; e di cui forse una volta non era capace neppure colui che lo è al presente. Si riesce così a dare all'intelletto una *capacità estensiva* d'intuizione sempre più ampia. Insomma: come un filo di metallo piegato ad angolo, per es. di 30°, non è capace di intercettare un arco più grande, per es. di 90°: e però, fisso un lato, facendolo ripetutamente scorrere avanti e indietro, piegandolo e ripiegandolo, vi può arrivare, anzi finisce per... *conservare quell'ampiezza maggiore* capace d'intercettare l'arco maggiore: così l'intelletto, coll'*esercizio discorsivo* ripetuto, può rendersi capace di un *potere intuitivo* sempre più ampio per cogliere, anche con *apriorità diretta* (non discorsiva), l'intelligibilità di concetti complessi. Così per il concetto di Dio come *puro essere*, come *essere infinito*, come *ente perfettissimo*, come *essere necessario*, causalità pura o *causalità incausata*, ecc. E così pure quanto al « vedere » solo la « illazione », oppure la « connessione immediata » (logica, in contrapposizione all'ontologica

(65) Cfr. DESCARTES, *Œuvres morales et Philosophiques...* par. M. A. Prevost, Paris, 1855: *Règles pour la direction de l'esprit*, VII: «... il faut par un mouvement continuel de la pensée parcourir tous les objets, etc. ». Spiega: «... jusqu'à ce que j'aie appris à passer du premier au dernier assez rapidement pour paraître... les saisir tous d'un coup d'oeil. Cette méthode... corrige en outre la lenteur de l'esprit et en étend pour ainsi dire la capacité » (pag. 373 s.). E lo ripete nella reg. XI alla lettera, concludendo: « Il n'est personne qui ne voie que cette méthode remédie à la lenteur de l'esprit et en augmente l'étendue » (pag. 390).

intuizione) fra questo « concetto » di Dio e la « existentia exercita » o effettiva.

Un'osservazione importante. Riteniamo che non possa cadere qui la obiezione: che così si esce dall'argomento ontologico, e si passa all'argomento *ex possibilibus*, oppure *ex veritatibus aeternis* (66). Due forme di argomenti intimamente affini, seppur non si vuol dire che s'identificano. Consideriamo pure ad modum unius queste altre due maniere di argomentare. Neghiamo che l'*argomento ontologico*, per aver valore, debba ridursi a quelle. Le differenze sono essenziali: a) la forma *ex possibilibus* punta sull'esistenza di Dio da dimostrare dai *possibili finiti*; l'argomento ontologico parte dalla *possibilità di Dio stesso*, comunque concepito; b) quella procede *direttamente e formalmente* a dimostrare l'*esistenza* di Dio; l'argomento ontologico — per chi poggiasse e si rifacesse ai possibili finiti — non arguirebbe dai *possibili finiti* immediatamente all'*esistenza* dell'Infinito, ma prossimamente e *solamente alla possibilità* dell'Infinito stesso, di Dio: e questa possibilità sarebbe conclusa *non a posteriori*, ma *solo con apriorità indiretta*: cioè come un'apriorità da un'altra apriorità intelligibile; c) l'argomento *ex possibilibus* (finitis) non mira a dimostrare la stessa intelligibilità, ma *la intelligibilità o possibilità intrinseca la suppone*, e solo ne va alla ricerca del *fondamento ontologico*, e lo trova nell'*esistenza* di Dio; l'argomento ontologico pur partendo dalla immediata o mediata intelligibilità logica a priori del concetto di Dio, non risale in cerca del fondamento ontologico, ma *ne deriva*, come una *illazione logica evidente, necessaria e conseguente*: l'*esistenza* del contenuto obbiettivo dell'idea stessa di Dio. E questo, nota bene, *non per legittimare la possibilità*, ma, al contrario, *supponendo* questa possibilità: e supponendola, però, non a posteriori, ma *a priori*, sia direttamente, o anche solo indirettamente. E si osservi, che — anche se la possibilità di Dio taluno non l'ha che per apriorità indiretta dal concetto del finito — anche per costui, dico, la conclusione dell'esistenza di Dio *non* è una illazione necessaria *per legittimare la possibilità stessa* dei finiti da cui fosse partito, ma solo *per integrare quella parziale intelligibilità* del finito stesso. Poichè il finito, relativamente come tale, ha la sua parziale intelligibilità *formalmente intelligibile*. La quale può essere *completata* con le sue necessarie relazioni *esistenziali* al Primo Intelligibile, ma non ha da *acquistare* ancora la sua propria intelligibilità *formale* e parziale. Se no o si andrebbe all'infinito, oppure si cadrebbe in un circolo vizioso: il Sommo intelligibile o possibile (di possibilità intrinseca) donde ha *per noi* la sua intelligibilità? dai possibili finiti? E questi allora donde l'hanno? dall'Infinito possibile?!... Oppure si dirà che l'hanno da sè stessi? E l'infinito pu-

(66) Si veda sull'argomento « ex possibilibus » POHL, *De Vera Religione, Quaestiones selectae*, Tract. I, Q. IV, pag. 53-69. Sulle « verità eterne » anche DAFFARA, *Dio*, pag. 74 ss. Sul passaggio dalla forma ontologica ad altra forma di argomentare, cioè dai possibili, cfr. HONTHEIM, *Inst. Theod.*, p. 96, nota 4, in fine. Vedi pure POHL, *o. c.*, pag. 29, dove risponde a Scoto.

re?... O, forse, l'infinito e il finito *simultaneamente* sono *quoad nos* possibili solo per *correlatività reciprocamente intelligibilizzante*, come dicemmo più sopra? Ad ogni modo non usciremmo mai dall'ordine d'intelligibilità pura, e quindi dall'*apriori*. E, nel caso nostro, neppure dall'argomento *ontologico* come tale, per le ragioni più sopra addotte.

Ma si tornerà a domandare: concediamo pure come concluso, che alcuni intelletti, almeno per « capacità estensiva » d'intelletto, congenita oppure acquisita, arrivino a percepire immediatamente la possibilità o intelligibilità logica del concetto di Dio. Concediamo pure che non muti formalmente l'argomento ontologico pel solo fatto che alcuni altri la possibilità di quel concetto o la sua intelligibilità derivino dall'intelligibilità immediata di altri concetti. Ma e donde viene a questi primi intelligibili la loro intelligibilità come tale? quale cioè la *fonte logica* (non il fondamento ontologico) di questa... *prima* intelligibilità? E evidente che se è intelligibilità *prima* non può avere un'*altra fonte logica, distinta*, ma è intelligibile per sè stessa, *a priori*. Altrimenti, come detto sopra, condizionando l'intelligibilità all'esperienza si cade nell'irrazionalismo o sensismo o pragmatismo; oppure ricorrendo da non intelligibile per sè a intelligibile non per sè si va all'infinito; oppure infine, ricorrendo a un Primo possibile e per se stesso intelligibile, si viene a concedere appunto che almeno ci è intelligibile per sè il concetto di Dio: e non più solo per immediatezza o apriorità logica indiretta, ma anche per apriorità e intelligibilità diretta, anzi condizione dell'intelligibilità *quoad nos* di tutti gli intelligibili o possibili finiti!

E qui spingiamo le nostre considerazioni ancora un ultimo passo innanzi. Abbiamo detto or ora che negando l'*intelligibilità immediata* dei nostri concetti si cade o nel sensismo o nel irrazionalismo. Nel sensismo condizionando l'intelligibilità all'esperienza *sensibile*. Nell'irrazionalismo si cade anche condizionando la *intelligibilità* come tale alla *esperienza spirituale* stessa: intendendo qui spirituale esperienza psicologica o vitale in opposizione alla esperienza logica o evidenziale. E giustamente si oppongono inconfondibilmente, fondandosi rispettivamente su punti di vista formali irriducibilmente diversi: quella sul *soggetto*, questa sull'*oggetto*. E infatti, se si considera la spirituale *esperienza psicologica affettiva* o della volontà, è più facile rendersi conto della sua diversità e della *irriducibilità* di questa *esperienza come esperienza* (arazionale) alla intelligibilità come intelligibilità, ossia alla *logica come logica* (razionale). Ma si spinga ora attentamente un poco la riflessione speculativa, e si comprenderà ancora come questo rilievo discriminativo rimane inalterato anche portando quest'analisi metafisica del problema all'esperienza conoscitiva intellettuale. Considerando infatti che non si hanno *concetti intelligibili* se non mediante la vitale attività intellettuale del pensiero, che è anche *vitale esperienza* psicologica: si può comprendere che pur coincidendo, — fino alla *identità materiale od ontologica* nel soggetto, — tuttavia sono *formalmente irriducibili* l'intelligibile (= rappresentativo, obbiettivo) e l'esperibile (= entitativo, soggettivo). E anche se si dice che però l'esperibile *vitale atto* pensante è autopensiero o autointelli-

gibile, rispondiamo che le due formalità restano inconfondibili, e, ancora, che l'intelligibilità come tale è autonoma, e condiziona l'intelligibilità della entità e della vitalità dell'atto stesso, e non viceversa. Dunque per quanto si ricorra e ci si spinga disperatamente verso il *reale* dell'esperienza, il primato spetterà sempre all'*intelligibilità*: essa sola in fondo legittima la razionalità o intelligibilità e di sè stessa direttamente, e, indirettamente, quella dell'esperienza. Dunque la *prima intelligibilità* non può essere che intelligibilità immediata o *apriorità logica*. Il suo primo apparire (di qualunque cosa specifica sia essa intelligibilità) corrisponde all'arrivo all'uso di ragione nel bambino in cui così brilla per la prima volta l'intelligenza. Come l'anima non viene infusa se non *immediatamente* da Dio — per creazione *ex nihilo sui et subiecti* — nell'organismo che sia però sufficientemente preparato e *fisiologicamente* predisposto: così il primo raggio d'intelligibilità come tale non viene a brillare se non *immediatamente* — *ex nihilo experientiae* ut *experientiae* — per vera *apriorità logica*, in un soggetto tuttavia *psicologicamente* normale e in azione (67).

XVI. - Le « viae » di Tommaso e l'« argumentum » di Anselmo.

Non vogliamo essere presuntuosi ma crediamo di avere *intuito* una conciliazione, una reale *sintesi* fra i due Dottori che sottoponiamo al giudizio dei competenti. Diciamo subito: *sintesi nei principi*, prescindendo dalla opposizione delle loro conclusioni, circa il valore o meno dell'argomento a priori, o quasi a priori. Nel qual caso, evidentemente, da una parte o dall'altra difetterebbe la *consequentia*, ossia l'accurata applicazione dei

(67) Accenniamo solo in nota che la questione potrebbe avere un nesso dogmatico, e precisamente con la *parte speculativa* svolta dai teologi circa il mistero della SS. Trinità. Si veda in particolare BILLOT, *De Deo Uno et Trino*, pag. 81, pag. 404 ss., pag. 425 ss. pag. 434 ss. Il fondo comune fra i Teologi è la *distinctio rationis adaequata* fra *esse* ed *ad aliquid*, cioè fra *essere* e *relazione*. Con questo, e con questo solo, si spiega comunemente come si elimina efficacemente ogni pretesa contraddizione nei termini del dogma trinitario. BILLOT, *De Deo Uno*, 1926, pag. 180 scrive: « Porro formalem distinctionem absoluti et relativi maxime propugnauit Augustinus contra Arianos. Nam cum praecipuo fidei nostrae mysterio ita connectitur, ut si forte negetur, non remanet unde contradictio vitetur in dogmate Trinitatis: ea enim quae tum re tum ratione sunt idem tertio, inter se etiam idem sint euidenter necesse est ».

Ora le Relazioni Divine sono primordialmente, appunto, in piano d'*intelligibilità*: essendo la prima processione quella del *Logos*, ed essendo il Padre *Principio del Logos*: e procedendo anche lo Spirito a Padre per *Filium*, come s'esprimono i Padri Greci: cioè, di nuovo, dal *Logos* e dal *Principio del Logos* come da un Principio unico.

L'adeguata distinzione razionale posta dai Teologi fra Relazioni e Sostanza in Dio, ci pare, implica l'*apriorità* e l'*indipendenza logica* da noi asserita per l'intelligibilità di fronte all'esistenzialità. E viceversa, negata questa, cadrebbe pure, ci pare, la distinzione posta fra l'Essere divino e le Relazioni personali, che, come s'è visto, sono tutte a loro proprio modo, nell'ordine dell'intelligibilità. E data l'*identità* reale, sembra più esatto dire che l'intelligibilità stessa dell'Essere è dovuta alla sua identificazione con le Divine Relazioni che non viceversa: doversi l'intelligibilità di queste (del *Logos* e del Suo Principio e del loro comune principiato lo Spirito), alla loro identificazione con l'Essere.

principi ammessi in comune accordo. « Si conosce la *pretesa* di E. Kant, scrive il Daffara, a lungo esposta nella Critica della Ragion Pura, di ridurre ogni argomento circa l'esistenza di Dio all'argomento *a priori* anselmiano. Questa pretesa però è insostenibile... ». « Però l'*illusione* di cui egli suppone vittima gli Scolastici, i quali avrebbero creduto di concludere all'esistenza di Dio con argomenti *indipendenti* dall'argomento ontologico, mentre necessariamente dovevan *presupporre a tutti i loro argomenti il valore di quello*, è un'illusione da lui inventata, ma affatto insussistente » (68). Noi non entriamo qui a trattare di queste affermazioni come costituenti un problema storico kantiano. Tanto più che le nostre mire son ben diverse da quelle di Kant, il quale, ridotto tutto alle idee apriori logiche, le proclama poi tutte vuote di realtà per il fondamentale e radicale agnosticismo gnoseologico da lui supposto (69). Noi restiamo ancorati sulla soluzione perenne e tomistica che : « Sic enim est dispositio rerum in veritate, sicut in esse ». C. Gent. I, . Si tengano netti, distinti, e gerarchizzati fra loro i diversi problemi, e si eviterà ogni confusione o polemiche inutili. Noi, col discutere il *valore* dell'argomento ontologico facciamo una questione dialettica, un *problema logico*; il quale è altro dal *problema psicologico* che è problema del *funzionamento* conoscitivo; e tutti e due sono diversi dal *problema gnoseologico* (più facile a confondere col nostro), il quale cerca sì il *valore* del conoscere, ma il *valore fondamentale ontologico in generale* della ragione umana come tale; il nostro problema logico invece cerca appunto (supposta la soluzione del problema gnoseologico realistico) il *valore logico* o dialettico dell'*illazione particolare* nel caso, dall'idea di Dio come ente perfetto, necessario, ecc., alla sua effettiva esistenza.

Abbiamo già sentito anche P. Raymond (70) opporsi all'affermazione di M. Pluzanski a proposito degli argomenti di Scoto per l'esistenza di Dio : « La démonstration prétendue a posteriori se transforme en démonstration a priori ». Il nostro pensiero è facile raccogliarlo dalle premesse, nelle quali già virtualmente si contiene. Vediamo dunque in che rapporto stanno in fondo S. Tommaso e Sant'Anselmo sul problema dell'*apriorità* o *aposterio-*

(68) DAFFARA, *Dio*, p. 145-146. Cfr. anche nn. 184; 187-8.

(69) Ottimamente il DAFFARA, *o. c.*, n. 188 : « In realtà tutte le obiezioni di Kant suppongono vera la sua posizione critica circa il problema gnoseologico, che, cioè, le idee preesistano nella mente come semplici schemi regolativi della attività intellettuale, senza nessun valore in rapporto alle cose esistenti ». Si vedano tuttavia le nostre osservazioni che seguono immediatamente qui nel testo. Quanto alla « pretesa di ridurre gli altri argomenti a quello ontologico », il nostro parere risulta da tutto questo nostro studio. Non riduciamo formalmente, ma riconosciamo la dipendenza degli argomenti a posteriori dagli argomenti a priori, intendendo argomenti a priori *sensu lato*, includendo almeno le prove « ex possibilibus »... ut possibilibus esse, e le prove « ex veritatibus aeternis ». Quanto e se dipendano in particolare dall'*argomento ontologico* a priori in specie, rimaniamo al testo. In breve diciamo : non è necessario riportare esplicitamente all'argomento ontologico poggiato sull'*apriorità* diretta della intelligibilità o « possibilità » dell'idea di Dio; implicitamente è necessario almeno supporre la validità dell'argomento ontologico, almeno in quanto poggia sull'*apriorità* indiretta di detto concetto di Dio.

(70) Cfr. Dict. de Théol. Cathol., s. v. « Duns Scot », col. 1874.

rità della dimostrabilità dell'esistenza di Dio. Cominciamo col dire che S. Anselmo non pensa esclusiva la via a priori dalla pura intelligibilità, ma ammette anche vie a posteriori per via di esperienza e esperienza sensibile. Basti la frase concentrata già riferita dal cap. 1 del *Monologium*: « Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione discernimus ». E poi il noto argomento ontologico nel suo *Proslogium*. Di questo dice Janssens (71) che: « liquido sequi credimus S. Anselmum novum quaesivisse argumentum, *comprehensivum omnium*, idque *a priori* ». Nell'introduzione al *Proslogium* S. Anselmo, non esplicitamente, ma implicitamente pare lo insinui: « Postquam opusculum quoddam (*Monologium*)... edidi; considerans illud esse multorum concatenatione contextum argumentorum, coepi meum quaerere si forte posset inveniri *unum argumentum*, quod nullo alio ad se probandum, sed *se solo* indigeret ». Qui sembra dunque che i « molti » argomenti abbisognavano « alio » argomento, e per questo erano « concatenatione » legati gli uni agli altri, e quindi ordinati. E quindi dovevano ben far capo ad « unum » argomento supremo; e questo non poteva essere che quello il quale « se solo » bastava a dimostrare. E questo era dunque appunto l'argomento ontologico che ha poi trovato, e al quale dovevano far capo gli altri argomenti, se non esplicitamente, almeno implicitamente.

Ma lasciamo quella che poteva essere soggettivamente l'intenzione e la valutazione di Anselmo al riguardo, ed esaminiamo in sè la natura e la forza delle « vie » di Tommaso e dell'« argumentum » di Anselmo. Da parte di Tommaso si osservi subito una sua aperta — e secondo noi *preziosissima* — dichiarazione già nel Commento alle Sentenze (72): « Ratio Anselmi ita intelligenda est: *postquam intelligimus Deum*, non potest intelligi quod sit Deus et possit cogitari non esse ». Quel « *postquam intelligimus Deum* » vuol dire « supposta la intelligibilità del concetto di Dio »: « nulla res potest cogitari sine sua quidditate... Sed Dei quidditas est ipsum suum esse ». Quel « non potest intelligi » ammette la contraddittorietà *risultante* nel pensare Dio realmente non esistente: e quindi, viceversa, la necessità di affermarne la reale esistenza per eliminare la contraddizione. Il che, nota bene, implica di *concedere la consequentia*. Se non che, S. Tommaso, appunto, questa consequentia valida la *condiziona doppiamente*: 1) « *postquam intelligimus Deum* »: *supposta la intelligibilità* o possibilità della quiddità o concetto di Dio; 2) *supposta l'esistenza*: « non potest intelligi quod sit Deus ». Donde solo concluderebbe all'impossibilità di pensarlo non esistente: « non potest cogitari non esse ». Vediamo le due supposizioni partitamente.

E anzitutto la *supposizione dell'esistenza* di Dio, che rende circolare e viziosa l'argomentazione anselmiana. Osserviamo con rispetto e con com-

(71) JANSSENS, *Summa Theol.*, Tom. I (I), pag. 104.

(72) S. Tommaso, In I *Sent.*, Dist. III, q. I, art. 2.

prensibile timidezza (73) davanti al santo Dottore, che, se, come dice nel responso ad 4um, « ratio sua (di Anselmo) procedit ex hac suppositione, quod supponatur aliquid esse quo maius cogitari non possit »: *perchè* sarebbe ancora necessaria la prima supposizione della possibilità o intelligibilità di Dio: « *postquam intelligimus Deum?* ». Basta supporre l'esistenza, per concludere che « non possit cogitari non esse »: cioè, in sensu composto con la supposta esistenza. Oppure s'infermi l'argomento soltanto per la prima *supposizione della possibilità*: « *postquam intelligimus Deum* ».

Ma anche questa possibilità, S. Tommaso la *esclude* come « per se nota quoad nos », e cioè *come intelligibile a priori*. E sant'Anselmo? Egli sembra che preme, qui, la distinzione fra *intelligibilità* e *comprensione*. Certamente Dio non è *per se* comprensibile quoad nos. Ma un altro conto e un altro problema (di solito non abbastanza distinto) è se il concetto umano di Dio sia (direttamente) o possa essere (almeno indirettamente) *intelligibile per se quoad nos*: non, cioè, che « si comprenda la *res* che è Dio », ma che ci sia sufficientemente « per se evidente che non c'è contraddizione nei termini ». Od anche più: che si veda anche il *nesso logico* dei termini come *positivamente possibile e intelligibile*, senza per ciò che sia esaurientemente « *compreso* » tutto « il contenuto » del concetto stesso, ossia de « la cosa » significata dal concetto pur per se intelligibile (74). Dunque S. Anselmo ammette la intelligibilità per se quoad nos a priori. Si contraddicono A e T?

Su questo punto concludiamo stringendo in breve quanto si ricava dalle nostre premesse. Checchè ne sia della *littera* delle conclusioni opposte, lo spirito che è nei *principi*, a nostro giudizio, *concilia*. Sebbene, infatti, l'*apriorità logica* o d'intelligibilità del concetto di Dio da Anselmo sia affermata, da Tommaso negata con le parole, quest'*apriorità logica* è suscettibile di una *suddistinzione* che i due santi Dottori non hanno contemplata e prospettata: l'*apriorità logica diretta* e l'*apriorità logica indiretta*. O se l'hanno prospettata, non l'hanno applicata nel caso presente. S. Anselmo, se confrontiamo il *Monologium* e il *Proslogium*, vediamo che le *ammette tutte e due*. L'*apriorità logica diretta* traspare da tutto il *Proslogium*. L'*apriorità logica indiretta* si ricava dal *Monologium*. In tanti articoli infatti, dai « multa » e dalla « diversitas » — non in quanto « sensibus corporeis experimur » —

(73) JANSSENS, *Summa Theol.*, Tom. I (I), pag. 101, per tutta la questione anselmiana s'introduce nobilmente con queste modeste espressioni: « Quæstio famosa, ad quam non sine aliqua timiditate, utpote sublimissimam, accedimus ».

(74) Cfr. S. ANSELMO, *Liber Apol. contra Gaunilonem*, P. L. 158, col. 259. Si veda tutto il cap. IX. Dice, tra l'altro: « Etsi verum esset non posse... intelligi (comprehendi?) illud quo maius cogitari nequit; non tamen falsum esset, quo maius cogitari nequit... posse intelligi », cioè il *concetto*. « Sicut enim nihil prohibet dici, *ineffabile*; licet illud dici non possit, quod ineffabile dicitur... ita, cum dicitur, quo nihil maius valet cogitari: procul dubio quod auditur... intelligi potest, etiamsi *res* illa... non valeat intelligi... Nam etsi quisquam est tam insipiens, ut dicat *non esse* aliquid quo etc., non tamen ita erit impudens ut dicat se *non posse intelligere*... quid dicat: aut si quis talis inveniatur, non modo sermo eius est respuendus, sed et ipse conspuendus... » « Quisquis igitur negat... intelligit negationem... quam intelligere non potest sine partibus eius: ...quo maius cogitari non potest » etc.

ma anche solo in quanto « ratione discernimus », quindi dalla razionale e immediata intelligibilità delle « naturae » universali, egli assurge a Dio anzitutto come « natura » intelligibile, e come *possibile*. Conclude anche a Dio come *esistente*, dalle stesse nature finite, considerate come esistenti.

E San Tommaso? Certamente dalle cose reali, secondo che « sensu constat » con giudizio di esistenza, assurge a Dio come esistente Causa Prima di tutto. Ma dove tratta dell'infinità, e non dell'esistenza, l'Aquinate usa di un passaggio *puramente logico*, cioè dal *concetto* di finito al *concetto* di infinito. E così ottiene, certamente, un *concetto intelligibile* di Infinito. E se il *concetto di finito* (non il giudizio di un finito esistente!) — *come intelligibilità* — non dipende dall'esperienza logicamente (ma solo psicologicamente e funzionalmente), bisognerà dirlo *logicamente a priori*, e di *apriorità diretta*. Così per S. Tommaso anche il *concetto* d'infinito (= di Dio) — quanto al giudizio d'intelligibilità — sarà *logicamente a priori*, almeno di *apriorità indiretta*. Nel luogo citato argomenta all'infinità così: « qualibet qualitate finita data (= cogitata, in abstracto), intellectus noster maiorem excogitare » potest. Evidentemente si può far lo stesso processo: « qualibet qualitate finita data » *in esse*, e arguire all'*esistenza* dell'infinito. Ma certamente S. Tommaso non nega — anzi, ed ecco una grande affermazione! — *suppone e necessariamente implica* che lo stesso passaggio si possa, *si debba poter fare* — *prima* — con le « rationes formales », e passare dalla « ratio formalis » del finito alla « ratio formalis » dell'infinito: s'intende, quanto alla intelligibilità, e alla « possibilità ». Una volta poi stabilita la « possibilità » del concetto di Dio, come infinito, come necessario, e secondo tutte le « rationes formales » che ne sono *logicamente* e concettualmente derivabili, resta il *passaggio* dall'intelligibilità all'esistenza dell'Assoluto. Di questo dicemmo sopra. Questo passaggio ammette Sant'Anselmo. Questo passaggio stimò illegittimo S. Tommaso. Ma in quanto è provata l'apriorità logica, diretta o indiretta, del concetto di Dio, — in quanto fu altrove provato il valore del passaggio, — e in quanto i giudizi di esistenza dipendono nel loro valore dai giudizi d'intelligibilità, nel senso che l'universale ragiona e legittima e rende intelligibile il particolare: siamo portati a dire e a concludere che: a) valgono gli argomenti a posteriori, ossia le « viae » di S. Tommaso; b) vale l'« unum argumentum » di S. Anselmo a priori; c) quelli non valgono *absolute et simpliciter* se non in quanto riportati o supponenti il valore degli argomenti « ex possibilibus »; d) e questi infine non valgono se non in quanto suppongono l'intelligibilità anteriore (o almeno correlativa contemporanea) e la possibilità logica dell'Assoluto a cui logicamente necessariamente fanno capo; e) Infine, siccome è lo stesso principio di contraddizione a priori intelligibile, e lo stesso criterio di evidenza che fa concludere nell'uno e nell'altro caso, bisogna dire che, reciprocamente, se non basta ciò per convalidare la conclusione dell'argomento ontologico, non può bastare e dare definitiva garanzia di legittima evidenza e intelligibilità neppure nell'argomentare a posteriori, ossia poggiando formalmente sull'ordine esistenziale sperimentale, anziché sull'ordine logico della pura intelligibilità. « Sic enim est di-

spositio rerum in veritate (= nell'ordine logico dei rapporti necessari) sicut in esse ». Col particolare, nota bene, che — logicamente parlando — la constatazione o dimostrazione esistenziale e a posteriori ha funzione solo di *conferma* della evidenza logicamente a priori della intelligibilità dei concetti e dei giudizi universali: mentre viceversa questa autointelligibilità dell'ordine logico vale per sè stessa, ed è *essenziale condizione* per la definitiva garanzia di verità per tutta la conoscenza concreta (nozioni singolari e giudizi particolari) d'ordine esistenziale. E siccome *tutto l'ordine d'argomentazione puramente logico* (a priori) è così *organicamente e unitariamente strutturato* che fa un tutt'uno con apice nell'argomento ontologico, e cioè: a) intelligibilità a priori di « *ens in communi* »: « *primum quod in apprehensionem hominum cadit est ens* »; b) poi intelligibilità logicamente a priori delle *prime differenziazioni* di « *ens finitum* » e « *ens infinitum* », e similmente di « *ens mutabile* » e « *ens immutabile* », di « *ens causatum* » e « *ens incausatum* », di « *ens contingens* » e « *ens necessarium* », ecc.; c) o, se non per tutti con eguale *apriorità diretta*, almeno, con apriorità diretta per l'« *ens finitum* », e con *apriorità indiretta* per l'« *ens infinitum* », o per l'« *ens necessarium* », supposta solo, in ambo i casi, l'*aposteriorità psicologica*; d) poi, da quest'apriorità logica, diretta o indiretta, della intelligibilità o « *possibilità* » di Dio, il *passaggio puramente logico* (= a priori o quasi a priori come lo si voglia chiamare) *alla esistenza reale* di Dio nell'*ordine ontologico*, per l'assoluta necessità di evitare una *contraddizione logica* che *nasce solo dal supporre non esistente* l'Ente Necessario (già per sè, o per dimostrazione a priori, « *possibile* » e *quoad nos intelligibile*): per tutta questa unità, dicevamo, dell'ordine logico facente capo all'argomento ontologico, affermiamo che davvero, almeno implicitamente tutto l'ordine di argomentazioni a posteriori (non si riduce formalmente, ma solo) *dipende ultimamente*, logicamente, dal valore dell'argomento anselmiano. Questa la nostra convinzione dopo lunghe riflessioni. La quale però esprimiamo con assoluta modestia, ripetendo con Anselmo: « *Si quid diximus quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter fit* » (75). Con ciò oseremmo dire che le classiche « *quinque viae* » e l'« *unum argumentum* », e la « *mens* » dei due grandi Dottori in fondo e in realtà non si contraddicono, ma si « *continuano* » e si completano integrandosi e confermandosi rispettivamente. San Tommaso argomenta « *ex rebus* »; Scoto procede dalle « *rationes formales* » delle cose; S. Anselmo, senza escludere tutto questo, parte nel suo *nuovo* argomento e *unico autosufficiente* dalla suprema « *ratio formalis* » dell'ente: « *id quod maius cogitari nequit* ». Tali i *tre momenti* possibili di argomentazione per l'esistenza di Dio. Tale ed evidente pure, a nostro giudizio, la loro concatenazione e, soprattutto, la loro *subordinazione* quanto alla rispettiva *vis logica*. Apice supremo e *radice prima* quoad se, ma anche *quoad nos*, saltem

(75) S. ANSELMO, *Cur Deus Homo?* Lib. II, c. XXXIII, P. L., 158, col. 432.

quoad doctos (cioè supposta la debita e accurata riflessione) (76), è il terzo momento, cioè la prova anselmiana. S. Tommaso parte — a posteriori — dai fatti, supposti tacitamente come particolari *verifiche* sperimentali delle ragioni logiche già intelligibili a priori. Scoto parte — a priori, salvo il dissenso fra Raymond e Pluzanski — formalmente dalle stesse « *rationes formales* », giungendo alla « *ratio formalis* » di Dio infinito almeno come « possibile » (77). Anselmo infine, posto il concetto di Dio possibile, conclude all'esistente. Le vie a posteriori di S. Tommaso — valide in sè — non valgono formalmente però se non per chi già tacitamente suppone e usa il valore logico a priori dei concetti e dei principi a cui appella. Così, dal *concreto moto esperito*, supposta però l'intelligibilità del concetto di moto, nonchè dei principi di ragion sufficiente e di causalità, egli usa di questi per arguire il motore immobile. Ma, viceversa, per chi chiama ad esame la ragione stessa e i suoi elementi (concetti e giudizi universali) nonchè la razionalità del termine (78) a cui lo si vuol far concludere partendo dall'esperienza, non c'è che prendere la via *inversa*: *appellare*, cioè, primo alla *immediata intelligibilità* ossia all'*apriorità logica* almeno di alcuni concetti e di alcuni principi. Senza di ciò sarà per sè invalido appellare all'*esperienza*, la quale non può dare l'intelligibilità: l'intelligibilità è un dato immediato dell'intelligenza come tale, anche se *psicologicamente* condizionata al funzionamento circa un qualche oggetto esistente, almeno inizialmente (79).

(76) Fr. E. BETTONI O. F. M., *L'Ascesa a Dio in Duns Scoto*, Milano, « Vita e Pensiero », 1943, tutto il capitolo 2: La « colorazione » scotista dell'argomento di S. Anselmo. Pag. 21: « Duns Scoto a ragione osserva che il concetto di Dio, da cui S. Anselmo..., è un concetto elaborato da una serie di riflessioni ». Almeno per molti certo. In tutti i casi, non possiamo assentire alle parole che seguono: «...che gli fanno perdere ogni ombra di diritto di far da soggetto a una proposizione veramente nota per sè ». E ciò per due ragioni: 1) per la distinzione di cui sopra, fra « apriorità logica diretta » e « apriorità logica indiretta », che cioè si ricava da un altro concetto che sia *quoad nos* più, o il più intelligibile: basta che l'intelligibilità non si voglia ricavata dall'esperienza formalmente, il che ci pare assurdo. Se per se nota si intende solo l'apriorità diretta, siamo d'accordo. Ma, di nuovo, non resta esclusa l'apriorità logica del concetto, anche se indiretta, perchè « elaborato » mediante altri concetti (si veda tutto il cit. cap., dotto e interessante); 2) per la distinzione che abbiamo avvertito, forse troppo trascurata, fra *comprensibilità* e *intelligibilità*. Per l'intelligibilità basta afferrare la *consistenza logica* di un concetto; mentre per la comprensione vi occorrerebbe cogliere, non solo la consistenza o non-contraddittorietà, o positiva possibilità, ma la *pienezza logica* assoluta e distinta del contenuto. La prima basta per l'argomentazione valida e aprioristica anselmiana. Perchè poi non debba apparire evidentemente « possibile » il concetto di « essere puro », cioè senza mescolanza di potenza o « principio di non-essere », mentre si ammette l'evidente intelligibilità di « essere non puro », mescolato cioè con potenza, con limite, con « principio di non-essere », sinceramente non lo vediamo.

(77) Cfr. SCARAMUZZI, *Duns Scoto, Summula*, Firenze 1932, pag. 134: « *Omnis inquisitio metaphysica de Deo procedit sic, scilicet considerando formalem rationem alicuius et auferendo ab illa ratione formali imperfectionem... et reservando illam rationem formalem, et attribuendo sibi omnino summan perfectionem et sic attribuendo illud Deo* », evidentemente, *saltem de possibili*. Il passaggio all'esistenza poi si compirebbe con ulteriore processo logico ancora. (Opus Oxon. I, Dist. III, q. 2, n. 10).

(78) Cfr. DAFFARA, *Dio*, tutto il cap. XIX: Pretesa inconcepibilità del termine a cui sboccano le Cinque Vie. Vedi anche VACANT, *Études theol.*, etc., cit. sopra, nota 22.

(79) Cfr. X. R., *Duns Scot*, in Franck, « *Dictionnaire des sciences phil.* », pag. 420. Anche SCARAMUZZI, *Duns Scoto, Summula*, pag. 16.

CONCLUSIONE

XVII. - « ... semel valet illatio ».

Ab ordine logico ad ordinem ontologicum semel valet illatio.

Le varie sorti dell'argomento ontologico nella storia furono oggetto di studio di vari studiosi (80). Le vicende e le valutazioni furono alterne, ma senza dubbio il valore positivo della prova anselmiana generalmente non fu riconosciuto. « Inter auctores, scrive Janssens (81), qui maiori specie propugnarunt valorem huius argumenti : Si Deus est possibilis, existit ; atqui possibilis est ; ergo existit ; eminet P. Fernandez Cuevas, S. J. « in tomo II *Philosophiae rudimenta ad usum academicae iuventutis*, Matriti, 1858. Bainvel, « Anselme », in *Dict. de Théol. Cath.*, riporta gli argomenti pro del R. P. Auriault « un professeur distingué, partisan convaincu de l'argument, ... à l'Institut Catholique de Paris ».

Ed eccoci, anche noi, di fronte al dilemma : Sì o No?

Dopo quanto abbiamo scritto e riflettuto ci pronunciamo per il valore dell'argomento. I capisaldi della nostra convinzione sono alcune distinzioni fondamentali, alle quali di solito ci pare non si sia posta sufficiente attenzione, e poco o nulla si sia appellato nella discussione del problema. Le principali distinzioni sono quelle a) fra *intelligibilità* logica e *esperienza* o *esperibilità* come tale, alogica ; b) fra *apriorità* logica, propria della intelligibilità come tale, e *aposteriorità* psicologica, sia per i concetti che per i giudizi ; c) fra *giudizi di esistenza* (necessariamente a posteriori, come tali) e *giudizi d'intelligibilità* ; d) fra *apriorità* logica diretta e *apriorità* logica indiretta ; e) anche fra *capacità originaria* di apriorità logica diretta di certi concetti o giudizi, e « *capacità estensiva* » intellettuale (Cartesio) *acquisita* col-

(80) Cfr. nota bibliografica, pag. 10, e, in particolare, nota 42. Vedi anche bibl. citata dal BETTONI, *L'Ascesa a Dio in Duns Scoto*, specie al cap. 2.

(81) JANSSENS, *Summa Theologica*, Tom. I (I), pag. 116.

Riportiamo ancora qui, dal MIGNE, *Theologiae Cursus Completus*, t. II, col. 149 ss., il giudizio di Hooke (1716-1796), *De Vera Religione*. « Hoc argumentum cuiusque iudicio sine defensione relinquimus : dicemus tantum magnam illi accedere auctoritatem ex suffragiis summorum in omni gente philosophorum ». Cita Jaguelot, Saurin, H. More, Gastrel, Lamy, Malebranche, Stillingfleet, etc. Continua : « et ex dissensione eorum, qui illud confutarunt, qui videntur potius suspicari vitium in argumento, quam perspectum illud habere ». E incalzando : « Adde etiam quod etsi viri perspicacissimi omnes ingenii nervos contenderint, ut hoc argumentum convincerent vanitatis, et varia exempla paralogismorum protulerint, quae eiusdem generis esse asseruerunt, tamen successu caruerunt exempla illa... Et profecto manifestum est exemplum nullum proferri posse, quia, ut observavit Cartesius, ad essentiam nullius rei imperfectae pertinet necessitas existendi, sed e contrario dependentia et arbitraria limitatio ».

Viceversa, il R. P. BOYER, in « Angelicum », 1937 (XIV) : *De forma leibniziana argumenti ontologici*, così esordisce : « Est forte qui miratur Deum permisisse ut S. Anselmus tanto gaudio exultaret de inventionem argumenti ontologici, quod denique tandem est invalidum » (pag. 302). Suo giudizio : « Equidem censeo negandam esse maiorem (= si possibile, existit)... Concessa maiore, concedendum est totum argumentum » (pag. 306 s.).

l'esercizio; f) da non confondere con l'apriorità *indiretta* in quanto tale, la quale non percepisce la possibilità o intelligibilità di un concetto complesso se non « *poggiando attualmente sull'illazione* » che ne fa da concetti più semplici e intelligibili; g) infine fra *intelligibilità* e *comprensione*. Tutto questo per stabilire fermamente solo un primo punto capitale: l'apriorità della possibilità del concetto di Dio, sotto una qualsiasi forma (82). Con quest'ultima distinzione, crediamo di aver segnato un passo avanti sul tentativo del Bainvel, art. cit. del *Dict. de Théol.*, di una conciliazione fra difensori e avversari dell'argomento. « Si c'est là, egli dice, un terrain de lutte, c'est aussi, dans certains limites, un terrain de conciliation ». Distinguendo concetto *proprio* « *ex propriis* », e concetto *analogico*, concede seguire la *possibilità* dal primo, non dal secondo. Qui, ci pare, o non si tien conto della distinzione fra intelligibilità e comprensione, o, almeno, della distinzione fra intelligibilità a priori diretta e indiretta, od ancora della distinzione fra apriorità logica e aposteriorità psicologica. Se no, non solo della possibilità del *concetto di Dio* non si potrebbe essere *assolutamente sicuri*: ma neppure della possibilità dei *concetti* delle cose finite. Infatti, non essendo queste *adeguatamente* intelligibili per sè stesse, non possono esserlo che ricorrendo al concetto dell'infinito (e non certo *ex propriis*); ora, se non fosse possibile *rendersi conto della possibilità dell'infinito indipendentemente* (83) dal *finito* (non per sè intelligibile adeguatamente), o cadrei in un *circolo vizioso*, o, peggio, cadrei nello *scetticismo*. Salvo a fermarmi all'esperienza sprovvista di una adeguata intelligibilità, e cadrei nel pragmatismo o in un semi-pragmatismo, nel fideismo, nel volontarismo.

Stabilito questo primo punto — importantissimo, si può dire capitale — tuttavia solo come premessa, la conclusione principale è quella in favore di una nuova conquista scientifica nel problema di Dio, e con ciò nella filosofia in generale. Vogliamo dire l'affermazione dell'esistenza di un « caso privilegiato », di un « caso unico », in cui sia valido il valico dal *concetto* all'essere. « *Ab ordine logico ad ordinem ontologicum semel valet illatio* ». Per il problema di Dio, in quanto si ha una conferma scientifica della straordinaria facilità di conoscere Dio affermata e ribadita nelle Scritture. Le quali non solo invitano a salire a Dio *dalle creature*: « per ea quae facta sunt », ma anche lo presentano con un Nome a cui non si può resistere a riconoscerlo: l'Essere: « ego sum qui sum! ». « Qui est! ». E perciò anche la Sapienza dice che « *facilius* » si può conoscere « *Qui fecit ea!* ».

(82) BAINVEL, « Anselme », in *Dict. de Theol. cath.*, col. 1356: « Y a-t-il différences profondes entre les diverses formes de l'argument? — Le P. Ragey, semble l'insinuer ça et là. Mais il faut avouer que ces différences ne sont pas fondamentales ». — BOYER, in « *Angelicum* », 1937 (XIV), pag. 304, invece conclude: « Igitur Leibnizius argumentum anselmianum et cartesianum transformavit, potius quam complevit et perfecit ».

(83) O almeno correlativamente, per *correlatività puramente logica*, reciprocamente condizionante l'intelligibilità *simultanea* del finito e dell'infinito. L'argomento resterebbe *a priori*, d'apriorità indiretta, o piuttosto, in questo caso, di una *apriorità a simultaneo*: dico apriorità *logica* per indipendenza formale dall'esperienza, *a simultaneo* relativamente all'intelligibilità dei due *concetti* di finito e infinito, oppure contingente e necessario, ecc.

Dalle creature bisogna risalire ad una Causa che le renda spiegabili e intelligibili adeguatamente. L'Essere è *intelligibile per sè stesso*, anche se, distintamente e adeguatamente, non è *comprensibile*. Basta quindi avere in mente il *concetto* di « essere », e il *giudizio* o principio di « contraddizione », e si può subito salire a Dio non solo come « possibile » ma come « esistente ».

Per la filosofia in generale è una conquista mostrare col valore e nel valore di questo argomento la « saldatura » dell'ordine logico coll'ordine ontologico. Innegabilmente, infatti, fra le varie intelligibilità, abbiamo tutti — noi e gli idealisti, *idealisti* e *realisti* che « duello confluxere mirando » — queste due intelligibilità, di « essere » e di « pensiero », d'« idealità » e di « entità », poco importa se reciprocamente in lotta. Sol che si riconoscano come due *concetti* e non due chimere, per quelli almeno che come *concetti intelligibili* li riconoscono, resta spezzata la « cintura di ferro » dell'« immanenza assoluta ». E allora, oltre a poter salire « per ea quae facta sunt », si potrebbe anche discendere « per Ipsum, per Quem omnia facta sunt ». a) Esplicitamente affermato come *Primo Essere*, e dimostrato esistente dall'*idealità come tale* che ne avevo, b) lo riconosco Ragion Prima e Prima Causa *efficiente e razionalizzante* l'essere stesso mio, e il mio pensiero come essere, *per sè intelligibili perchè finiti*, e privi della stessa adeguata ragione d'essere per parte loro. c) Di qui la convalidazione definitiva quindi della stessa mia *esperienza* esistenziale, vitale, come tale; d) di qui convalidata altresì per la bontà somma e assoluta veracità di Dio la stessa mia *esperienza conoscitiva*: che « integra » la sua « spontanea certezza » in « certezza riflessa », e « adeguatamente fondata » nel suo supremo principio; e) col che è fondato, per altra via, il valore fondamentale di tutte le scienze: e ciò, forse, per una via, la quale, fondata su *intelligibilità immediate* e procedenti per *deduzione*, è *più controllabile*, se non più scevra delle incertezze, proprie della via opposta, induttiva, fondata analiticamente sui casi dell'*esperienza*, mai adeguatamente numerabili, e implicanti sempre un ricorso ai principi universali, *formalmente legittimabili solo per intelligibilità pura e immediata*.

La quale *immediatezza d'intelligibilità* e di *valori logici assoluti* ci ha portato — accanto ai già distinti problemi psicologico, gnosologico, logico — sulle sponde di un altro problema: Quale, formalmente, la causa metafisica ultima di questa intelligibilità?... Il problema è gnoseo-teologico, e deve decidere dei rapporti gnoseo-ontologici fra la creatura intelligente finita e l'Infinito Creatore. Ma questo, appunto, è un altro problema. Del quale la soluzione vera, la soluzione cristiana, si profila, necessariamente, come una presa di posizione equilibrata, dai contorni inconfondibili, nettamente anti-tetica per gli elementi negativi, e nettamente sintetica per gli elementi positivi, fra le estreme intemperanze opposte: l'Ontologismo e il Platonismo da una parte, l'Idealismo e il Panteismo dall'altra.

SAC. PROF. NAZARENO CAMILLERI, S. S.

LA TESI FONDAMENTALE DEL IUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM

SOMMARIO: 1. Scopo del presente studio: la tesi fondamentale « propriamente detta » e la « grande tesi » del *Ius P. E.* — 2. La semplice espressione *Ius P. E.* denuncia la tesi fondamentale difesa dalla scienza che da essa si denomina. — 3. a) La tesi fond. « p. detta » non dev'essere confinata nel *Ius P. E. Internum*; b) ma nella prima parte della trattazione, distinta dal *Ius P. E. Internum* e dal *Ius P. E. Externum*; c) risposta alla contraria consuetudine manualistica. — 4. La tesi *Ecclesia est societas perfecta* non è solo *prima inter pares*, ma la ragione di essere del *Ius P. E.* — 5. La tesi è il frutto della inevitabile comparazione tra la società fondata da Gesù Cristo e lo Stato, preesistente ed esclusivo detentore della sovranità. — 6. a) Origine storica del concetto e della espressione *Societas Perfecta* applicata alla Chiesa; b) *excursus* nella discussione fattane nel Concilio Vaticano. — 7. Estensione della tesi fond. « propriamente detta »: a) le asserzioni sintetizzate nella espressione *Soc. Perfecta*; b) rapporto tra l'asserzione *Societas Iuridica* e l'asserzione *Societas Perfecta*; c) punto di partenza per dimostrare la giuridicità della Chiesa; d) l'asserzione *Soc. Publica* dev'essere lasciata fuori della tesi fond. « propr. detta »; e) la definizione di *Societas Perfecta*. — 8. Disposizione interna delle parti della tesi fond. « propr. detta ». — 9. Utilizzazione degli argomenti probativi: a) la definizione della Chiesa dedotta dallo stato di fatto; b) aspetto societario della Chiesa nell'epoca apostolica; c) deduzione della perfezione giuridica della Chiesa, presupposta l'opera redentrice di G. Cristo; d) argomento aprioristico offerto dalla realtà del Corpo Mistico; e) gli argomenti dedotti dalla Scrittura per dimostrare la giuridicità della Chiesa; f) la dimostrazione della perfezione giuridica; g) il riconoscimento della Chiesa come società pubblica *sui generis*. — 10. Il concetto di *Societas Perfecta* applicato alla Chiesa non è identico a quello applicato allo Stato. — 11. Conclusione.

1. — Che il *Ius P. E.* debba impostare delle tesi secondo il tradizionale metodo scolastico è la logica deduzione che si ricava dalla sua natura di scienza apologetica; quale poi di queste tesi debba dirsi la fondamentale è determinato dallo specifico compito apologetico che gli è riservato.

Sia della natura apologetica, come dello speciale compito apologetico del *Ius P. E.* abbiamo già discusso su questa Rivista in due precedenti studi (1); passando ora dalla presentazione implicita di questa tesi ad un'a-

(1) *Il Codice di Diritto Canonico e il Ius Publicum Ecclesiasticum*, in « Salesianum », IV (1944), pag. 7-31; e *Il compito apologetico del Ius P. E.*, in « Salesianum », V (1945), pag. 49-80. Pur avendo dedicato un intero studio a precisare l'aspetto apologetico del *Ius P. E.*, a scanso di equivoci, ci si consenta di ribadire che l'accezione da noi attribuita all'aggettivo « apologetico » è quella tradizionale negli ambienti ecclesiastici, cioè di trattazione scientifica in cui simultaneamente si espone, si giustifica, si difende; donde la non infrequente designazione della Teologia Fondamentale col termine *Apologetica*. Nel caso del *Ius P. E.*, trovandoci di fronte all'asserto radicale, esplicito o implicito: *Ecclesia non est societas perfecta*, la giustificazione diventa abitualmente difesa.

nalisi dettagliata della medesima, vogliamo soffermarci su questo punto fondamentale del *Ius P. E.* Epperò, per togliere subito ogni possibilità di equivoco sul nostro scopo, diciamo senz'altro che sebbene nei manuali ci sia una determinata tesi sulla quale si deve puntare il dito dichiarandola tesi fondamentale del *Ius P. E.*, in realtà, tale enunciato e seguente dimostrazione non sono propriamente che una specie di indice dello svolgimento, le cui proporzioni si confondono con quelle della trattazione elaborata dal *Ius P. E.* Il nostro studio quindi è rivolto sia a quella tesi fondamentale che chiameremo « propriamente detta », sia a quella tesi o idea-madre, o meglio ancora a quella *realtà*, su cui s'impernia tutto il *Ius P. E.*

Dichiariamo peraltro che in parte non faremo che rifarci a riflessioni già enunciate nei due precedenti articoli; nè ciò meraviglierà se si ha presente la natura dell'argomento che andiamo trattando, di cui i vari studi sono necessariamente ordinati a formare una specie di catena per lo sviluppo progressivo l'uno dell'altro. Perciò, come nel primo studio trattando della natura apologetica del *Ius P. E.* si è dovuto necessariamente accennare anche alla specificazione del suo compito apologetico (2), essendo ovvio che questa non sopravvenga a quella, ma sorga contemporaneamente alla medesima — lo scopo specifico di una scienza è infatti la sua stessa ragione di essere —, e tuttavia si rese necessario il secondo articolo dedicato al compito del *Ius P. E.*, così, in modo analogo, si procederà nel presente studio. Quindi, sebbene i due sunnominati articoli possano considerarsi quasi come le due premesse (3) da cui sgorgano le conclusioni circa la tesi fondamentale del *Ius P. E.*, in queste pagine vogliamo intentare una adeguata presentazione di tali conclusioni; la quale per vero non ha la pretesa di essere una rivelazione, quanto piuttosto la proposta di semplici rilievi metodologici, che — vagliati e discussi — possano essere un umile contributo per rendere più limpida l'esposizione e più salda la compattezza del trattato del *Ius P. E.*, specialmente per ciò che riguarda l'impostazione della tesi fondamentale « propriamente detta ».

Ora, siccome la buona impostazione di una tesi dipende non solo dal saper sfruttare tutti gli argomenti che possono concorrere alla dimostrazione, ma anche dalla sua conveniente collocazione nel trattato, nonchè dal modo di distribuirne le parti, porteremo il nostro studio sull'esame di tutti questi fattori seguendo l'ordine fissato nel sommario, e risalendo dalla critica di quanto si suol fare in proposito, verremo alla presentazione di qualche proposta innovatrice (4).

(2) V. art. cit. n. 4, b, pag. 15; n. 6, 3°, pag. 19.

(3) Ci troveremo quindi nella necessità di frequenti ricorsi ai medesimi; le citazioni verranno fatte con queste rispettive abbreviazioni: Art. I, Art. II.

(4) Data l'indole dello studio, fedeli al proposito già manifestato per gli altri articoli, non punteremo il dito su nessuno per addossargli le nostre critiche. D'altronde, le nostre osservazioni potrebbero forse anche rappresentare un modo soggettivo di interpretare il *Ius P. E.*, e quindi guardare più al futuro che al passato; perciò non possono arrogarsi il diritto di una retroattività incriminatoria.

Ma poichè con la tesi fondamentale « propriamente detta » bisogna avere in vista la vera, la grande tesi fondamentale del *Ius P. E.*, critiche e proposte spazieranno su tutta la consueta trattazione elaborata da questa speciale scienza ecclesiastica, in ciò che ha attinenza con la centralità della tesi che stiamo studiando.

Evidentemente, ci restringeremo a quei punti che ci sembrano più importanti, evitando soprattutto di perderci in inutili critiche *ad hominem*.

Ci sia consentita una osservazione preliminare, peraltro facilmente intuibile da chi abbia letto i due precedenti studi sul *Ius P. E.* Come la focalizzazione del compito apologetico del *Ius P. E.* (e quindi delle sue risorse) si risolve logicamente nella focalizzazione della sua tesi fondamentale, così, all'opposto, è inevitabile che la non limpida visione del compito apologetico del *Ius P. E.* porti a scialbe impostazioni di cotesta tesi. E più che scialba deve dirsi a ragione quella impostazione che fa della tesi « *Ecclesia est societas perfecta* » « una del mazzo », presentandola in tal guisa da autorizzare a porre in dubbio se l'A. si sia reso conto che nel *Ius P. E.* c'è una tesi fondamentale.

2. — Ordine e completezza vogliono che il discorso sulla tesi fondamentale del *Ius P. E.* incominci dall'analisi della stessa espressione: *IUS PUBLICUM ECCLESIASTICUM*. Non casuale, ma storica (5), può ben dirsi che questa denominazione rappresenti in sintesi e le ragioni che determinarono il sorgere di questa speciale scienza ecclesiastica e la *ratio* seguita nel controbattere le errate asserzioni del c. d. Diritto Ecclesiastico (Statale).

Riportando l'espressione *Ius Publicum Ecclesiasticum* al suo genuino significato (6), non c'è difficoltà a inferire che in essa sia contenuta *in nuce* la tesi fondamentale del Diritto Pubblico Ecclesiastico. Infatti, come abbiamo già osservato (7), con l'aggettivo *publicum* affiancato a *ius ecclesiasticum*, si crea una immediata presa di posizione di fronte alle dottrine (e alle attuazioni) statolatriche, sia in quanto si afferma contro la statualità del diritto (comunque la si concepisca) che la Chiesa ha un suo ordinamento giuridico, un suo vero diritto (= *Ius Ecclesiasticum*) — ciò che per vero sarebbe ancora solo una vittoria comune ai diritti del singolo, delle famiglie e delle società minori —, sia soprattutto in quanto tale diritto viene chiamato pubblico (= *Ius Publicum Ecclesiasticum*), ciò che invece importando il contestare allo Stato l'esclusività di dare origine alla bipartizione del diritto in pubblico e privato, è una vittoria riservata alla Chiesa (8). In altri

(5) V. Art. I, n. 4, b, pag. 13-15.

(6) V. Art. I, specialmente n. 9, pag. 24 e n. 10, pag. 10 ss.

(7) V. Art. II, n. 1, pag. 53.

(8) È evidente che anche la divisione del *Diritto Internazionale* in pubblico e privato derivi la sua ragione di essere dal *fine dello Stato*; ossia, non sia altro che la logica applicazione della prestabilita divisione del diritto statale. Il Tapparelli chiama « il diritto internazionale una estensione del pubblico » (*Saggio Teoretico di Dritto Naturale* ², Prato 1883, w. II, n. 1247, pag. 141).

termini, affermandosi dalla Chiesa (9) di avere un *proprio ius publicum* (10), cioè quel diritto che « *ad statum rei romanae spectat* » (D. I. 1, 1, 2), si viene per ciò stesso ad asserire che anch'essa è una *res « publica »*; si contesta che « pubblico » debba essere sinonimo di « relativo allo Stato », o di « riconosciuto tale dal medesimo »; si dichiara cioè che la vita pubblica non si esaurisce più nella polis, ma che ormai il « Reddite (ergo) quae sunt Caesaris Caesaris: et quae sunt Dei, Deo » (Matt. XXII, 21) scindendo il « disorientamento » unitario del paganesimo, in cui il valore religioso della persona era assorbito dal fine temporale dello Stato, ha separato nettamente la competenza di chi presiede al conseguimento del *bonum temporale* da quella di chi deve condurre gli uomini a raggiungere il *bonum aeternum supernaturale*, (separazione per altro strumentale che perciò deve necessariamente sfociare nell'*ordinata colligatio*, richiesta e fissata dalla gradazione dei valori).

Nè si pensi che questa asserzione sia il frutto di una vana costruzione verbale. Dietro l'asserzione c'è la storia; o meglio, non va dimenticato il momento storico in cui la Chiesa per mezzo della dottrina, prendendo posizione di fronte allo Stato, ha dichiarato di avere un *proprio ius publicum*.

(9) Veramente, finora nessun documento papale contiene una *affermazione esplicita* tendente a rivendicare la pubblicità del diritto della Chiesa; ma non si può neppure mettere in dubbio che esistano dichiarazioni equivalenti. A prescindere dalla costituzione *Providentissima Mater Ecclesia* in cui si dichiara che la Chiesa « *a Conditor Christo constituta [est], ut omnibus instructa esset notis quae cuilibet perfectae societati congruunt* », — ove è chiaro che la qualifica di società perfetta importa la prerogativa di avere un *proprio ius publicum* —, si può ricordare la costituzione *Quod divina sapientia* (28 agosto 1824) di Leone XII, nella quale si prescrive che nel 2° e 3° anno delle facoltà *utriusque iuris* dello Stato Pontificio si spieghino le *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici* (distinte dalle *Institutiones Canonicae* e dal *Textus Canonicus*). V. *Bullarii Romani Cont.*, Prato, 1854, t. VIII, pag. 108.

Al costituire l'università cattolica di Washington Leone XIII stabiliva: « *In his autem magisteriis volumus, ut Iuris quoque Pontificii et Iuris Ecclesiastici publici doctrinae tradendae schola instituat, quam doctrinam his praecipue temporibus magni momenti esse cognoscimus* » (lettera del 7 marzo 1889, riportata dal BARBA, *Il Diritto P. Ecclesiastico secondo la mente di Leone XIII*, Napoli 1900, vol. I, pag. 3).

Bastino poi per tutti i documenti recenti della S. Sede, le *Ordinationes ad Constitutionem Apostolicam « Deus scientiarum Dominus »* della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi del 12 giugno 1931, che all'art. 27, II, 1° g, prescrivono a tutte le facoltà di Diritto Canonico come *disciplina principalis* il *Ius Publicum Ecclesiasticum*.

(10) Notiamo che l'affermazione della Chiesa di avere un *proprio ius publicum* non importa necessariamente che esista il corrispondente *ius privatum*. Quindi, anche se col Phillips, Sägmüller, Vering, ecc. si fosse contrari ad ammettere che il diritto ecclesiastico si debba dividere in pubblico e privato, dovendolo qualificare non si esiterebbe da nessuno — nemmeno da coloro che confondendo il *ius publicum ecclesiasticum* col *ius canonicum publicum*, hanno praticamente reso sinonime le *institutiones iuris canonici* e le *institutiones iuris privati ecclesiastici* — a dichiararlo *ius publicum*.

Il WERNZ con la sua abituale chiarezza espone le ragioni per cui il diritto della Chiesa deve dirsi pubblico e non privato; V. *Ius Decretalium* ², Romae 1905, t. I, n. 52, pag. 64-65.

Consequentemente, anche se fosse da escludersi la bipartizione del diritto ecclesiastico, l'affermazione della Chiesa conserverebbe tutto il suo valore dottrinale. Peraltro, sembra che questa bipartizione non debba più essere negata dopo il risolutivo studio del P. W. BERTRAMS, *Das Privatrecht der Kirche* in « *Gregorianum* », XXV (1944) pp. 283-320.

Una tale dichiarazione sarebbe stata anacronistica nel Medio Evo, quando l'unificante *Respublica Christiana* non solo non permetteva di poter mettere in dubbio l'efficienza giuridica della Chiesa, ma faceva della *ordinata colligatio* del potere religioso e del potere civile il presupposto del Diritto Pubblico (11). Dobbiamo dire « Diritto Pubblico » *sine addito*, perchè nel Medio Evo il Diritto Pubblico Statale era talmente compenetrato dal Diritto Pubblico Ecclesiastico da doversi ammettere che se nell'*utrumque ius* si scorge inequivocabilmente il dualismo dei due poteri da cui procedono rispettivamente il diritto ecclesiastico e il diritto civile, è però non meno chiaramente indicata la *reductio ad unum* dei due poteri e dei due diritti nella suprema autorità di Cristo, (*per quem*) « *reges regnant et legum conditores iusta decernunt* » (Prov. VIII, 15).

La contestazione dell'efficienza giuridica della Chiesa presuppone un ritorno della sovranità statale allo *statu quo* in cui la *rivoluzione cristiana* aveva strappato dalle mani di Cesare *quae Dei sunt*. E questo ritorno doveva effettuarsi quando la lenta ma progressiva dissoluzione della unitaria *Respublica Christiana* medioevale avrebbe maturato sulla base nazionale la molteplicità degli Stati moderni. Disfattosi facilmente delle opposizioni feudali, e ridotta — specialmente dopo la caduta degli Hohenstaufen — l'autorità imperiale ad un semplice primato d'onore, era naturale che la preoccupazione di difendere la propria autonomia portasse lo Stato moderno a prendere posizione di fronte alla Chiesa, superstite e incrollabile fattore dell'universalismo umano. Ormai non sono più due *poteri* che si misurano (12), ma due *società*: lo Stato, circoscritto in un determinato territorio, e la Chiesa, irriducibilmente universale. E fin qui, ... niente di male. Lo Stato misuri pure; la Chiesa non teme verifiche; in questa come in altre investigazioni sulla sua efficienza, non può che avanzare la richiesta tertulliana: « *ne ignorata damnetur* » (Apolog. I, 14). Difatti, in un primo tempo (fino a Lutero), mentre prosegue la « lotta » dei due poteri — proiezione sociale della fluttuante subordinazione individuale ai supremi dettami della Legge Divina —, la Chiesa conserva ancora la sua efficienza giuridica; si escogiteranno dei cavilli « giuridici » per respingere il suo intervento, si difenderanno e si attueranno le solite sopraffazioni statali, ma non si sferrerà ancora l'attacco fondale contro detta efficienza pretendendo di rendere sinonimi « pubblico » e « statale », riducendo conseguentemente il diritto della Chiesa a mutuare la pubblicità dallo Stato. Ma quando dalla sovranità *in senso relativo* dei Re (*superani seu superiores* dei baroni, e di tutti gli altri

(11) Anche senza dover vedere necessariamente tradotte in pratica le teorie dei Teocratici, la realtà che ci presenta la vita medioevale è questa: « *La société politique, avec sa hiérarchie, est dans l'Eglise. En dehors d'elle (negli stati cristiani) il n'y a pas de droit qui subsiste* » (ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII, Essai sur sa conception de pouvoir pontifical*, Paris, 1934, pag. 491).

(12) Ciò che a detta di Onorio d'Autun era all'ordine del giorno: « *solet plerumque apud plerosque queri, utrum sacerdotium regno an regnum sacerdotio jure debeant in dignitate praeferri* », *Summa gloria*, in *Libelli de lite*, t. III, pag. 65.

poteri civili compresi nella sfera statale) e delle « *comunitates superiores non recognoscentes* » (Bartolo) si passerà con l'assolutismo regio (sorto dottrinalmente sulle fonti romane nella lotta contro il potere spirituale, iniziata da Filippo il Bello) al concetto della sovranità « negazione di ogni limite » (Bodin, Machiavelli, Hobbes), e intanto la Chiesa nazionalizzata dal Protestantismo sarà (conseguentemente) dal medesimo dichiarata invisibile, l'efficienza giuridica della società spirituale è inevitabilmente portata sul tappeto. Lo Stato moderno, ridiventato sotto quest'aspetto lo Stato precristiano, pur non addebitandosi ancora la futura incongruenza di contestare alla Chiesa *universale* la sovranità proprio in nome del territorio — che circoscrivendo abbassa più che innalzare —, giunge però alla stessa conclusione pretendendo di ricondurre il diritto ecclesiastico ad essere creatura di esso Stato (o nella sua stessa formulazione o nella sua efficacia normativa). Epperò, la Chiesa a questo Stato moderno che oltre al torto di misconoscere la priorità e la superiorità del Diritto Naturale e Divino-Positivo, ha quello di dimenticare la storia, o di pretendere di poter cancellare con un tratto di penna i secoli che lo separano dalla Roma pagana, ricorda Rivelazione e storia; e, non vedendosi ancora nella necessità di precisazioni in merito al diritto internazionale, si limita all'affermazione di un *proprio* diritto pubblico.

Orbene, il passaggio dall'asserzione della Chiesa di avere un proprio *ius publicum* a quella di dichiararsi società perfetta è rettilineo: poichè il *ius publicum* è quello che *ad statum rei [publicae] romanae spectat*, la Chiesa — salva la sua inconfondibile realtà intima di Corpo mistico di Cristo — implicitamente reclama di essere anch'essa *res publica, seu civitas, seu regnum, seu imperium, seu Status*, ecc. (13), come, oltre che dai vaticini, non si era mancato di riconoscerla nel corso dei secoli (14); ovvero, stando al noto adagio *ubi societas ibi ius*, diremo: *ubi ius publicum ibi societas perfecta; Ecclesia habet ius publicum, ergo est societas perfecta*.

(13) Tanto più che ormai « pubblico » andava diventando sinonimo di « statale », e si proclamava che ogni diritto era incluso in quello pubblico.

(14) Peraltro, molto prima di affermare di avere un proprio *ius publicum* e di introdurre l'espressione *societas perfecta*, la Chiesa chiamava il suo potere con termini che portano inequivocabilmente a una istituzione giuridica sovrana. Già in S. Gregorio Magno è di uso quasi costante la parola *iurisdictio* — evidentemente non riservata al solo foro interno —; appena qualche rara volta è sostituita da *cura, cura et dispositio, diligentia disciplinae, disciplina*. V. FOGLIASSO, *San Gregorio Magno e l'esonazione monastica in « Salesianum »*, II (1940), pag. 153.

Nè è privo di significato il fatto che il termine romano *iurisdictio* dall'ambito circoscritto delle cause giudiziali, nel campo ecclesiastico sia passato ad esprimere la pienezza del potere d'*imperium* (Can. 196), e che il regalismo — negazione della perfezione giuridica della Chiesa — negli ultimi tempi prendesse il nome di giurisdizionalismo. Notiamo poi incidentalmente che la qualifica di società perfetta attribuita alla Chiesa non ebbe come scopo immediato la risoluzione di una questione internazionalistica, di vendicare cioè alla Chiesa — benchè sprovvista di territorio — la personalità giuridica internazionale, ma bensì quello di dichiararla società autarchica di fronte allo Stato. La teorica giuspubblicistica ecclesiastica ricava naturalmente da tale qualifica le conclusioni per il campo internazionale, ma la soluzione del predetto quesito non dipende nè unicamente nè prevalentemente da queste conclusioni del I. P. E.

Evidentemente, con questo non si vuol dire che se non si passava per la parentesi della *Respublica Christiana* medioevale la Chiesa non avrebbe un giorno registrato tra i suoi connotati la qualifica di società perfetta, poggiante indubbiamente prima di tutto e soprattutto sulle positive disposizioni del suo Divin Fondatore. Ma, storicamente, è stato questo il cammino percorso. Fino allo Stato moderno si parlò di *due poteri*, non di *due società*; conseguentemente non si pensò di porre Chiesa e Stato sulla bilancia per constatarne l'efficienza giuridica. Perchè poi non si possa equivocare sul significato della affermazione, ci sia consentito oltre che di sottolineare l'intuitiva differenza tra commisurazione dei *due poteri* e commisurazione delle *due società*, di notare ancora che sebbene l'*autonomia della Chiesa* dallo Stato si riduca — salva sempre l'insopprimibile superiorità subordinante del fine spirituale su quello temporale — a metterla in *parità giuridica* col medesimo, non è detto che l'autonomia della Chiesa sia sempre stata difesa sotto l'aspetto della parità giuridica, nè tanto meno che questa parità giuridica abbia dovuto essere espressa con la formula *societas perfecta*, come vedremo meglio in seguito.

Inoltre, secondo quanto si è accennato all'inizio di questa analisi della espressione *Ius Publ. Ecclesiasticum* (riportata evidentemente alla sua genuina e precisa accezione), perciò stesso che in essa è contenuta una immediata presa di posizione della Chiesa di fronte allo Stato, dalla medesima si può ancora arguire quale debba essere l'orditura della trattazione svolta dalla scienza ecclesiastica denominata appunto *Ius P. E.*; e conseguentemente quale sia il posto da fissarsi alla tesi fondamentale « propriamente detta ». Diremo dunque che tutta l'introduzione del *Ius P. E.* è polarizzata verso la tesi: « *Ecclesia est societas perfecta* », così come tutto ciò che segue alla dimostrazione di questa tesi non è che lo sviluppo deduttivo o l'applicazione della asserzione contenuta in essa.

3. — Epperò, come è noto, ormai per lunga consuetudine la trattazione del *Ius P. E.* suole essere divisa da molti giuspubblicisti ecclesiastici nelle due sezioni del *Ius P. E. Internum* e del *Ius P. E. Externum*. Ecco quindi affacciarsi una domanda che può apparire molto secondaria, mentre invece non lo è, appunto perchè in essa non si imposta una questione di forma — come può sembrare a prima vista —, ma una vera questione di sostanza, cui è legata, nel modo che vedremo in seguito, la linearità dell'esposizione della tesi fondamentale propriamente detta del *Ius P. E.* Ci domandiamo dunque: è esatto collocare la tesi « *Ecclesia est societas perfecta* » nel *Ius Publicum Ecclesiasticum Internum*? Alla risposta negativa (a), faremo seguire la nostra modesta proposta (b), soffermandoci ancora nell'analizzare la causa della contraria consuetudine manualistica (c).

a) Nonostante la cosciente o rutinaria solidarietà dei manuali nello spalancare le porte al *Ius P. E. Internum* subito dopo le brevissime nozioni preliminari, per quindi includere in esso la tesi che dichiara la Chiesa

società perfetta, crediamo di dover dissentire da questa usanza. Infatti, affermare che la Chiesa è società perfetta non è attribuirle una qualifica che ne descriva le note caratteristiche o le prerogative *ad intra*, ma importa essenzialmente metterla in rapporto con lo Stato negando che esso abbia l'esclusività di tale denominazione, il che è evidentemente un affacciarsi *ad extra* nella difesa del *buon diritto* della Chiesa.

Inoltre ci sembra che sebbene ontologicamente la perfezione giuridica della Chiesa sia determinata dall'insubordinabilità del fine e dall'autosufficienza dei mezzi per raggiungerlo, non si possa però descrivere la sovranità interna della Chiesa, ricavandone tutte le deduzioni circa gli obblighi giuridici dei fedeli verso di essa, se prima non se ne è dimostrata l'assoluta indipendenza esterna, ossia se non si è preso posizione *in limine quaestionis* di fronte allo Stato che fino a Gesù Cristo era l'unico detentore della sovranità. Del resto, come si vedrà più innanzi, la stessa espressione *Societas perfecta* non nasce come un fungo, ma dalla considerazione di quello che fino a Gesù Cristo era lo Stato — e il mandato divino del « *Reddite quae sunt Caesaris Caesari* » autorizza a sussistere —, per ricavarne il paragone con la Chiesa. Per questo ci è sembrato che tra le varie definizioni descrittive che si potrebbero dare del *Ius P. E.* non sarebbe senza fondamento la seguente: « L'immediata ed esplicita difesa dei diritti della Chiesa (Diritto Esterno), da cui sgorga come logica conseguenza la difesa del diritto della Chiesa (Diritto Interno), esposto nelle sue linee essenziali » (15). Notiamo che tale definizione regge anche se la trattazione dei rapporti tra Chiesa e Stato — in realtà, *parte* soltanto, e non totalità del *Ius P. E. Externum* (16), come praticamente fu presentata finora — debba logicamente seguire alla esposizione del *Ius P. E. Internum*.

Non ci nascondiamo che queste ragioni, viste nella luce di proposta innovatrice, trovino un ostacolo nella dicotomia: *Ius P. E. Internum*, *Ius P. E. Externum*; viene infatti spontaneo il domandarsi: Dovremo dunque premettere il *Ius P. E. Externum* all'*Internum*? Ma allora la trattazione dei rapporti tra Chiesa e Stato precederà quella del potere della Chiesa? Oppure, non faremo più nessuna distinzione?

Rispondiamo candidamente che non abbiamo la pretesa di liquidare la bipartizione del *Ius P. E.* in *Internum* ed *Externum*; epperò per chiarire la portata della nostra modesta proposta, conseguente alla esposizione delle addotte ragioni, ci sia consentita una precisazione che forse potrebbe anche avere il pregio di togliere un equivoco. Che il diritto pubblico della Chiesa *objective sumptum* venga diviso in interno ed esterno è la conseguenza di ragioni intrinseche, quindi non semplicemente consuetudinarie; ma che l'e-

(15) V. Art. II, pag. 50, nota 5.

(16) Qui ci riferiamo ancora all'accezione usuale di *Ius P. E. Externum*; v. più innanzi, n. 3, a, la nostra proposta che conserverebbe bensì l'espressione *Ius P. E. Externum* alla trattazione dei rapporti tra Chiesa e Stato, ma dopo aver introdotto, oltre al *Ius P. E. Internum* e al *Ius P. E. Externum* (parti speciali del *Ius P. E.*), una parte generale introduttiva.

sposizione apologetica di tale diritto pubblico (chiamata per ragioni storiche, ed ormai anche per uso tecnico-legale, *Ius Publicum Ecclesiasticum*) debba necessariamente piegarsi a tale bipartizione, e quindi comprendere due sezioni da denominarsi rispettivamente *Ius P. E. Internum* e *Ius P. E. Externum*, è discutibile, e come tale stiamo appunto facendone oggetto di critica serena.

Per quanto possa sembrare strana di primo acchito la nostra affermazione, diciamo che della trattazione denominata *Ius Publicum Ecclesiasticum* o non si fa la bipartizione in *Internum* ed *Externum* (17), o bisogna addivinare non a due, ma a tre sezioni. Ciò che evidentemente va dimostrato.

Prima di tutto, ricordiamo che anche per ciò che riguarda gli oppositori del diritto della Chiesa *non-statolatrici* (o almeno non primieramente tali: protestanti, giansenisti, modernisti, ecc.) la trattazione elaborata dal *Ius P. E.* non intende essere un duplicato della difesa della Chiesa contenuta nella Teologia Fondamentale, bensì la risposta scientifica (18) che si concentra nella affermazione ragionata dell'essere la Chiesa società perfetta al

(17) Infatti alcuni AA., come il Cavagnis, Cappello, Tarquini, Liberatore, ecc. non la fanno. La cosa è tanto più notevole nel Cavagnis, il quale introduce la bipartizione, predicandola del *ius publicum* (in astratto) e poi non la applica nè al diritto pubblico della Chiesa (*objective sumptum*), nè alla trattazione svolta nelle sue *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*. V. *Institutiones I. P. E.*,⁴ Romae, 1906, vol. I, n. 26, pag. 13. — Come è noto, nel primo libro della *Pars Prima Generalis* (*De iure Ecclesiae tamquam perfectae societatis in se spectato*) al cap. I *De societate iuridica perfecta generatim* e al cap. II *De iuridica perfectione Ecclesiae*, segue senza alcuna differenziazione tra *Ius P. Internum* e *Ius P. Externum* il cap. III *De relationibus iuridicis normalibus Ecclesiae et societatis civilis*. (Il vol. 2°, oltre all'appendice al primo libro, contiene il secondo libro *De subiecto potestatis ecclesiasticae*, e inizia la *pars specialis* (libro 3°) destinata alle *quaestiones speciales*, la quale è poi continuata nel 3° volume (libro 4°).

Notiamo poi che non si può esigere la bipartizione del *Ius P. E.* in nome della bipartizione del diritto pubblico della Chiesa *objective sumptum*. Infatti, per analogia, si potrebbe intanto osservare che anche il diritto canonico, pur ammettendosi dalla quasi totalità la sua divisione in pubblico e privato, non dà origine a due sezioni distinte, ma ad una sola trattazione unitaria — istituzionale o più ampia —, la quale espone l'uno e l'altro. Ma soprattutto non va dimenticato che il *Ius P. E.* non è semplice esposizione del diritto pubblico della Chiesa, ma difesa del medesimo. Ora, questa difesa, anche per ciò che riguarda gli oppositori *ad intra*, non può essere impostata senza misurarsi con lo Stato, vale a dire, a questi oppositori si danno due risposte: quella *teologica* e quella *giuridica*, ora, la seconda importa necessariamente il prendere posizione di fronte allo Stato. Quindi, in realtà, se non fosse importuno il bisticcio, potrebbe anche dirsi che il *Ius P. E. Internum* è la difesa *ad extra* dei diritti *ad intra* della Chiesa.

Epperò, come esponiamo più innanzi, n. 3, a, si può benissimo qualificare come *Ius P. E. Internum* una parte della trattazione del *Ius P. E.*, ma riducendola a proporzioni più anguste della consueta, ed introducendo un'altra parte introduttiva del *Ius P. E.*, diversa dal *Ius P. E. Internum* e dal *Ius P. E. Externum*.

(18) Per la dimostrazione di questa asserzione V. Art. II, n. 10, B, pag. 66 ss. Non sarebbe quindi esatto ritenere il *Ius P. E.* una semplice specializzazione del *De Ecclesia*. Nonostante il suo rapporto con la Teologia Fondamentale, esso non è se non *in parte* e *sotto un aspetto*, specializzazione di quel trattato (v. Art. II, pag. 65).

Piuttosto, si può affermare che il *Ius P. E.* tra l'altro assolve anche la funzione di *trait d'union* della Teologia con la dottrina giuridica (naturalmente, in ciò che vi può essere di contatto fra le due scienze).

Epperò notiamo che per raggiungere questo scopo è necessario che le trattazioni abbiano di mira il *terminus ad quem* (principi, terminologia, dottrine, ecc.) anche se *ratione dignitatis* preceda la scienza che costituisce il *terminus a quo*.

pari dello Stato, con tutte le logiche (e storiche) deduzioni promananti da tale asserzione.

Ora, è ovvio che non possa bastare una presa di posizione iniziale, ma che la specificazione delle attribuzioni della Chiesa derivanti dalla sua sovranità interna debba essere accompagnata da una corrispondente difesa della sovranità esterna, ossia da una specificazione della iniziale presa di posizione di fronte allo Stato (unico detentore della sovranità fino a Gesù Cristo e sempre più o meno tentato di intromettersi nell'ambito della sovranità interna della Chiesa) (19). In altri termini, tutto il *Ius P. E.* è orientato « à faire pour la défense du droit ecclésiastique ce que la théologie [fondamentale] a entrepris pour la défense du dogme » (20). Epperò la *défense du droit* è appunto condotta avendo di mira lo Stato teoricamente o praticamente — sia pure per ragioni diverse — sempre però in qualche modo legato al presupposto della statualità del diritto, motivo per cui è giocoforza dimostrare la fondatezza dell'asserzione ecclesiastica di avere un proprio ordinamento giuridico sovrano (21).

(19) Infatti, anche nel c. d. *Ius P. E. Internum*, che di per sé dovrebbe preoccuparsi solo di quelli che sono *ad intra* giacchè si debbono esporre i diritti della Chiesa *relate ad subditos*, la trattazione invece non è forse diretta a dimostrare che la Chiesa ha il diritto nativo ed esclusivo di legiferare, di giudicare, di punire, di acquistare, di amministrare, ecc.? che nella scelta dei sacri pastori per sé è assolutamente libera da ogni ingerenza statale? che lo Stato può intervenire solo se la Chiesa ha concesso qualche diritto? ecc. Cosi' ancora, quando si analizzano i limiti della potestà legislativa, giudiziaria, coattiva, ecc., oltre al limite offerto dalla natura dei sudditi (esclusione degli atti eroici imposti a tutta la comunità, il principio *De internis non iudicat Ecclesia*, ecc.), non si ha forse sempre di mira il fine riservato allo Stato, cioè la sua sfera di competenza?

Del resto, anche nel *Codex I. C.* affiora la preoccupazione di difendere il diritto della Chiesa (che si chiamerà « *internum* », non « *privato* »!) contro le negazioni o conculcazioni statali. Perciò in esso sono disseminati dei canoni che contengono *principi* (non semplicemente *norme*) di diritto pubblico ecclesiastico, vale a dire, quegli enunciati che vengono svolti nella esposizione apologetica del diritto pubblico della Chiesa, cioè nella scienza denominata *Ius P. E.*, e precisamente nella sezione detta *Ius P. E. Internum*. Siccome sarebbe semplicemente ridicolo che mentre anche le più piccole società si sbizzarriscono nel darsi statuti e regolamenti, lo Stato si opponesse per principio alla libera attività normativa della Chiesa, il titolo *De Legibus Ecclesiasticis* s'inizia senza nessuna presa di posizione. Invece, il libro *De Processibus* reca all'inizio il Can. 1553 § 1: « *Ecclesia iure proprio et esclusivo cognoscit de causis* » ecc.; la parte *De poenis* si apre col Can. 2214 § 1: *Nativum et proprium Ecclesiae ius est, independens a qualibet humana potestate, coercendi*, ecc.; la parte *De bonis Ecclesiae temporalibus* parte dal principio fissato nel Can. 1495 § 1: « *Ecclesia Catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi* », ecc. Così ancora, si dichiara che « *Qui in ecclesiasticam hierarchiam cooptantur, non ex populi vel potestatis saecularis consensu aut vocatione adleguntur* » ecc. (Can. 109), che « *Episcopus libere nominat Romanus Pontifex* » (Can. 329 § 2), che « *Romano Pontifici ius est, a civili potestate independens, in quamlibet mundi partem Legatos cum vel sine ecclesiastica iurisdictione mittendi* » (Can. 265). V. pure i Can. 100 § 1, 120, 121, 218 § 2, 1160, 1206 § 1, 1260, 1322, § 2, 1496, 1513, 1556, 2128, 2333, 2334, 2390, ecc.

Come si vede, è tutto *ius ad intra exercendum*, ma che per esigenze storico-dottrinali dev'essere affiancato da una presa di posizione *ad extra*.

(20) LURY, *Études historiques et juridiques sur les origines du Droit public ecclésiastique d'après l'ouvrage de S. Em. le Cardinal Satolli*, Paris, 1902, pag. IX.

(21) Secondo il SARNELLI, « le *Instituta* di diritto pubblico ecclesiastico esigono un più solido fondamento [del c. d. diritto privato, cioè del diritto canonico], perchè possano premunire a tempo le menti de' giovani contro le male arti de' regalisti. Tal fon-

In conclusione, tutta la trattazione del *Ius P. E.* è svolta sotto la pressione della pretesa dello Stato che traducendo più o meno in pratica la teoria di Hans Kelsen chiude gli occhi all'oggettività del Diritto Naturale per sfociare nella parodianteggiante dichiarazione: MEUM EST IUS, corroborata di fronte alla contestazione dottrinale o pratica (come nel caso della Chiesa), dall'aggiunta del « *publicum* »: MEUM EST IUS PUBLICUM (22).

Perciò, pur esistendo l'indiscutibile divisione del diritto pubblico della Chiesa *objective sumptum* in interno ed esterno, non è possibile nella sua esposizione apologetica (ossia nel *Ius Publicum Ecclesiasticum*), isolare completamente la parte che si riferisce al diritto pubblico interno; vale a dire, mentre per il diritto pubblico della Chiesa *objective sumptum* la divisione è veramente irriducibile, per la sua esposizione apologetica la distinzione può essere accolta solo come apportatrice di quella relativa opposizione che c'è tra il « diretto » e l'« indiretto ». Diremo dunque che mentre il *Ius Publicum Ecclesiasticum Externum* è quella parte del *Ius P. E.* in cui si espongono i diritti della Chiesa come società perfetta avendo di mira direttamente i rapporti con lo Stato, nel *Ius P. E. Internum*, dal momento che si difendono i rapporti giuridici che intercedono tra la Chiesa e i suoi sudditi *in forza della sua condizione di società perfetta*, si prende necessariamente posizione di fronte all'altra società perfetta (lo Stato), di cui si respingono le varie intromissioni nell'esercizio della sovranità interna della Chiesa; e perciò anche in questa parte del *Ius P. E.* vengono presi in considerazione, sia pure solo indirettamente, i rapporti tra Chiesa e Stato (23).

b) Quanto siamo venuti dicendo, oltre a lumeggiare la centralità della tesi *Ecclesia est societas perfecta*, costituisce la premessa che giustifica la proposta che stiamo per fare. Diciamo dunque che pure accogliendo la divisione del *Ius P. E.* in interno ed esterno solo nel senso relativo sopra descritto, ci sembra strano scegliere proprio il *Ius P. E. Internum* per collocarvi la tesi fondamentale *Ecclesia est societas perfecta*. Si può ragionevolmente confinare l'esplicita presa di posizione di fronte allo Stato nella

damento è la dottrina enunciata nella condanna della proposizione XIX del Sillabo del 1864, cioè la natura di vera e perfetta società indipendente che il Redentore ha dato alla Chiesa sua » (*L'autonomia della Chiesa*, ² Napoli, 1868, pag. IV).

Non meno chiaro è il pensiero dell'autorità ecclesiastica, quale si ricava da una norma della S. Congregazione dei Seminari e delle Università degli Studi: « A questo studio (del Codice di D. C.) si premetta un breve ma succoso trattato di Diritto pubblico ecclesiastico, dove si espongano nettamente i poteri della Chiesa e la posizione giuridica di essa di fronte allo Stato » (*Ordinamento dei Seminari*, Roma, 1920, n. IX e, pag. 34).

(22) La pretesa di « statualizzare » l'aggettivo *pubblico* abbinato a *diritto* la si può scorgere anche nella locuzione *ente pubblico* reso sinonimo di ente statale. Per questo, come abbiamo ribadito sopra, la stessa locuzione *Ius Publicum Ecclesiasticum* con cui è denominata l'intera trattazione, contiene in nuce la risposta alle errate pretese statolatriche, giacchè racchiude la tesi fondamentale « *Ecclesia est societas perfecta* ».

(23) Si può quindi affermare che il *Ius P. E. Externum* ha non solo ragione di priorità sul *Ius P. E. Internum*, perchè la dimostrazione della sovranità interna della Chiesa presuppone quella della sovranità esterna, ossia della propria autonomia, ma gode inoltre di un vero primato sul *Ius P. E. Internum*, perchè in realtà non si fa mai del puro *Ius P. E. Internum*.

parte del *Ius P. E.* in cui solo indirettamente ci si preoccupa di respingere l'esclusivismo statale?

D'altra parte non si può pensare a rimetterla al *Ius P. E. Externum*, perchè per un altro lato è troppo evidente che solo dopo aver dimostrato che la Chiesa è una società perfetta si possa parlare dei suoi diritti sui fedeli, sgorganti dalla sovranità interna.

A nostro modesto avviso bisogna avere il coraggio di sacrificare l'estetismo della dicotomia (tanto più allettante quando la trattazione è distribuita in due volumi, con i rispettivi sottotitoli: *Ius P. E. Internum* e *Ius P. E. Externum*), e, in omaggio alla chiarezza, portare a tre, e non a due sole, le parti o sezioni del *Ius P. E.*; vale a dire, si deve disporre la trattazione del *Ius P. E.* in modo che alla parte introduttiva nella quale, dichiarati i presupposti ed esposte le prenozioni, si giunge alla tesi fondamentale « propriamente detta », seguano due altre parti che possono benissimo essere denominate rispettivamente *Ius P. E. Internum* e *Ius P. E. Externum*. La prima parte potrebbe anche chiamarsi Parte Generale; le altre due invece formerebbero le due sezioni della Parte Speciale; e fermo restando che in tutto il *Ius P. E.* si ha di mira la difesa della perfezione giuridica della Chiesa di fronte allo Stato, si riserverebbe la qualifica di *Ius P. E. Externum* a quella parte in cui si tratta *ex professo* dei rapporti che, posta la perfezione giuridica della Chiesa (dimostrata nella parte generale), debbono intercorrere tra essa e lo Stato, chiamando invece *Ius P. E. Internum* quella parte in cui vengono fissati i rapporti giuridici della Chiesa verso i suoi sudditi, come conseguenza della sovranità, (dimostrata nella parte generale trattando la tesi « *Ecclesia est societas perfecta* ») (24).

Tale la nostra modesta proposta; e, se le divisioni devono servire a chiarire una trattazione e non a condannarla al letto di Procuste, non ci sembra che dovrebbe essere respinta. Nè crediamo che l'inveterata consuetudine contraria dovrebbe essere d'inciampo; a buon conto, anche se si trattasse... d'un rudere storico, l'inciampo è sempre inciampo, e come tale conviene rimuoverlo.

c) Epperò diciamo pure una parola che giustifichi la nostra proposta innovatrice di fronte alla schiera dei manuali bipartiti, nei quali la tesi « *Ecclesia est societas perfecta* » è confinata nel c. d. *Ius P. E. Internum*. A parte l'eccessivamente prudentiale consegna del *quieta non movere*, propria di tali pubblicazioni, ci sembra che il motivo della pacifica collocazione della tesi della perfezione giuridica della Chiesa nel *Ius P. E. Internum* dipenda dalla mancata focalizzazione della finalità apologetica del

(24) A stesura ultimata del nostro studio, riprendendo tra mano il volume del SARNELLI, *L'autonomia della Chiesa*, rileggiamo con attenzione il sottotitolo: « *Studi di preparazione ad un corso di diritto pubblico ecclesiastico* ». Ora, poichè il libro è dedicato alla spiegazione dottrinale e storica della celebre proposizione 19 del Sillabo, « *Ecclesia est vera perfectaue societas* » ecc., è lecito arguire che anche l'illustre vescovo intendesse che il *Ius P. E. Internum* debba incominciare solo dopo che è stata dimostrata la tesi fondamentale « propr. detta » del *Ius P. E.*

Ius P. E., e conseguentemente dal difetto di un esplicito riconoscimento della centralità di tale tesi. Diciamo esplicito, perchè come abbiamo già lealmente riconosciuto (25), nel definire il *Ius Publicum Ecclesiae* (senza che per altro si faccia l'adeguata distinzione tra il *Ius Canonicum Publicum* e il *Ius Publicum Ecclesiasticum*) (26), si accenna quasi sempre alla perfezione giuridica della Chiesa come a tesi fondamentale dicendo che esso *Ius P. E.* è il « *ius competens Ecclesiae ut societati perfectae* ».

Ma, nonostante quest'accenno, non si giunge a una esplicita ed efficace prospettiva della menzionata centralità perchè nelle prenozioni, dove si approntano i materiali per la tesi della perfezione giuridica della Chiesa, si parte da uno strano apriorismo dei concetti fondamentali di *società necessaria*, di *società perfetta*, ecc., il quale non può non risolversi in detrimento della chiarezza di tali concetti (27). Se poi si ha presente che da tali concetti si passa da alcuni giuspubblicisti ecclesiastici alla logomachia dei rapporti tra società perfette *in astratto*, cioè senza specificare se si tratta di due Stati o di Chiesa e Stato, non c'è da meravigliarsi che manchi affatto la preoccupazione di cercare nella oggettiva realtà — la fondazione divina della Chiesa come società — il fondamento per indurre il concetto di società necessaria, di società perfetta, ecc. Ne viene quindi che a suo tempo, cioè quando nel trattato del *Ius P. E. Internum* si dimostra che alla Chiesa si addice la qualifica di società, di società giuridica, di società pubblica, ecc. con molta disinvoltura, senza speciale apparato introduttivo, le si prova sulle spalle anche il manto di società perfetta, lanciando un *εὑρηκα*, che echeggerà poi in tutte le pagine della trattazione: « Sì, la Chiesa è veramente una società perfetta; non l'abbiamo forse dimostrato nella tesi numero X? » (28)

(25) V. Art. II, n. 1, pag. 53.

(26) V. Art. I, n. 9, pag. 24.

(27) *Rara avis* a questo riguardo è il LIBERATORE il quale parlando di società perfetta premette senz'altro l'articolo determinativo: « La società perfetta, nomata da Aristotile città (*civitas*) è spiegata da lui... ». « Così fatta nozione di società perfetta è per analogia dalla città trasferita alla Chiesa, a cui compete... » ecc. (*Del Diritto Pubblico Ecclesiastico*, Prato, 1887, nn. 12 e 13, pag. 20-21).

Invece, a forza di dire che « lo Stato è una società perfetta » (una del mazzo), oppure, a modo di esempio: « Stato e Chiesa sono società perfette » ecc., si arriva a questa bella conclusione che troviamo in una pubblicazione sui rapporti tra Chiesa e Stato, peraltro pregevolissima, e che perciò non nominiamo: « La Chiesa è una società giuridicamente perfetta...; ora ogni società giuridicamente perfetta, la quale sia cattolica... ». Quante ce ne possono essere di società cattoliche giuridicamente perfette?

(28) Veramente, l'apriorismo che veniamo deprecando non è assoluto, o meglio, non riesce difficile leggere tra le righe e scoprire dove tende arrivare il trattatista nell'introdurre il concetto di società perfetta. Così, per es., bisogna convenire che nella definizione di società perfetta si segua tacitamente una specie di consegna facendo notare che se anche detta società non ha tutti i mezzi *actu*, li può ben avere *virtualiter*, senza per questo cessare di essere perfetta. Ora, è palese in ciò la preoccupazione di salvaguardare l'efficienza giuridica della Chiesa circa l'*auxilium brachii saecularis*, ecc., giacchè se dovessimo stare all'esempio con cui da taluni si cerca di puntellare questa asserzione nella disquisizione teoretica dei rapporti delle due società perfette presentate *in astratto*, non ci pare davvero convincente che possa dirsi essere un mezzo *virtuale* l'esercito che

Ora, come esporremo dettagliatamente più avanti trattando dell'origine dell'espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa, quest'apriorismo terminologico dev'essere respinto non solo per esigenze metodologiche, ma anche perchè falsifica l'origine storica dell'attuale accezione con cui viene adoperata tale espressione dal *Ius P. E.* — introdotta e difesa per controbattere la teoria protestantica della *Ecclesia-Collegium* (dunque *societas imperfecta*, dunque, soggetta allo Stato) — e perchè inoltre lascia la possibilità di confondere le espressioni *societas perfecta* e *communitas perfecta* anticamente sinonime, oggi invece assolutamente distinte (29). Per intanto diciamo che al posto di un apriorismo concettuale è molto più chiaro (e si potrebbe dire anche più esatto) mettere in vista i *presupposti* da cui prende le mosse il *Ius P. E.* (30), e dai quali prima di tutto ricava quei termini e quelle espressioni che utilizzerà nella sua trattazione. Senza dire poi che la presentazione di questi presupposti ha ancora il pregio di mettere intuitivamente sotto gli occhi la necessità di passare immediatamente ad impostare la tesi della perfezione giuridica della Chiesa in *limine tractationis*, poichè anch'essa in ultima analisi è il « presupposto » per trattare della sovranità della Chiesa *ad intra* (*Ius P. E. Internum*) e *ad extra* (*Ius P. E. Externum*).

4. — Scomparendo l'apriorismo terminologico, oltre ai vantaggi metodologici già accennati, si ottiene ancora che la tesi della perfezione giu-

una nazione, sprovvista di proprie forze armate, può ottenere da un'altra mediante una pattuizione.

Così pure, dovendosi stabilire il principio riassuntivo della quantità della potestà nella società perfetta, dopo aver ricordato che in tale società si possono esigere non solo *quae necessaria* ma anche *quae utilia sunt ad finem*, si precisa: « *servato vero ordine finium* ». Che cosa sono questi *fines* se non quello eterno della Chiesa e quello temporale dello Stato? A che dunque questa clausola restrittiva se non per dire allo Stato: « Alto là, questo potrebbe esserti utilissimo, per es. la designazione dei cappellani militari, quindi è certamente compreso tra gli *utilia ad finem*, ma siccome rientra nella sfera, ossia nell'ordine di cose riservato alla Chiesa, ricordati che tu puoi esigere *quae utilia sunt ad finem*, ma *servato ordine finium* ».

Così finalmente, la preoccupazione di notare, sempre in sede di prenozioni teoretiche, la non ripugnanza della subordinazione indiretta di una società perfetta *ratione boni heterogenei*, è evidentemente un mettere le mani avanti per la tesi della subordinazione indiretta dello Stato alla Chiesa.

Non è quindi meglio dire subito chiaramente che dall'esame comparato delle due realtà oggettive, Chiesa e Stato, deriva il concetto di società perfetta, il quale appunto perchè ricavato dalla realtà, nello Stato offre le tali e tali caratteristiche, nella Chiesa invece le tali e tali altre, e soprattutto che reca in sè la necessità della *ordinata colligatio* di entrambe società?

(29) Non sarà superfluo osservare che l'espressione *societas perfecta* e la conseguente definizione in Aristotele non sono punto introdotte *in vacuo*. Lo Stagirita infatti *constata* che di tutte le comunità la perfetta è la *πόλις* (politica, I. I, c. I) (8). Perciò quando dai Papi e dai Giuspubblicisti Ecclesiastici si applicherà tale qualifica alla Chiesa, non si andrà a prendere un concetto astratto, ma bensì molto concreto. Si misurerà quella veste della *πόλις* alla Chiesa, e si constaterà che le attaglia perfettamente (« *intelligi debet Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem genere et iure perfectam* » è detto nella *Immortale Dei*); e facendo solo allora dell'astrazione, si introdurrà l'espressione e la definizione di quella realtà societaria di cui godono Stato e Chiesa.

(30) V. Art. II, n. 4, pag. 56-58.

ridica della Chiesa cessi d'essere « una del mazzo », di soggiacere cioè al matricolamento livellante che non permette di distinguerla da altre tesi, tutte più o meno contenute o derivate da essa, ma soprattutto da quelle che, nonostante gli argomenti sfoderati dal difensore, non oltrepasseranno mai il grado di *Quaestiones Disputatae*.

Epperò, secondo quanto è già stato detto, ogni miglioramento nella impostazione della tesi fondamentale si risolve nel miglioramento generale di tutta la trattazione elaborata dal *Ius P. E.* E qui ci sia consentita una parentesi diretta a ribadire il rapporto della tesi con tutta la trattazione. Focalizzata la fundamentalità della tesi « *Ecclesia est societas perfecta* », appare sempre più evidente lo scopo specifico del *Ius P. E.* Infatti, va da sé che la dimostrazione della tesi non si esaurisca verificando a base di Sacra Scrittura e di Santi Padri la rispondenza ai requisiti contenuti nella definizione di Società Perfetta, ma che richieda inoltre la determinazione dei rapporti giuridici che, sia verso i fedeli, sia verso lo Stato, derivano da tale qualifica della Chiesa. Ora, anche se la Teologia Fondamentale, dimostrata e analizzata la gerarchicità della Chiesa, non può fare a meno di giungere alla conclusione di trovarci di fronte a una vera società, tuttavia, nelle pagine di questa trattazione non vi è quell'apparato introduttivo che consenta di poter impostare adeguatamente la tesi della perfezione giuridica della Chiesa. Il distacco del *Ius P. E.* dalla Teologia Fondamentale è appunto segnato dall'assumersi l'incarico di dimostrare la perfezione giuridica della Chiesa; e dicendo dimostrazione, intendiamo naturalmente significare *risposta nel campo giuridico*. Mentre la Teologia Fondamentale dalle fonti della Rivelazione ricava il trattato *De Ecclesia* che contro i Protestanti e i Scismatici rivendica al Cattolicesimo l'esclusività di genuino depositario degli intendimenti di Cristo e dei mezzi per attuarli, il *Ius P. E.* dalle medesime fonti — e utilizzando il lavoro costruttivo della Teologia Fondamentale — ricava la sua trattazione diretta a dimostrare che la Chiesa è società perfetta con i conseguenti rapporti giuridici verso i suoi sudditi e verso lo Stato (31). Non per nulla (pur nella fatale indeterminatezza causata dal

(31) Questa dimostrazione, come abbiamo osservato a suo luogo (V. Art. I, n. 4, b, pag. 15; Art. II, n. 3, pag. 55-56), fu prima di tutto una risposta indiretta alla accusa lanciata dai Protestanti contro la Chiesa Cattolica di essersi addossata una superstruttura giuridica plagiata su quella statale. Ma poichè furono gli stessi Protestanti ad innalzare lo Stato sopra la Chiesa col loro infausto principio: « *Cuius regio huius et religio* », la tesi della perfezione giuridica della Chiesa ha pure come conseguenza il detronizzare lo Stato da questa arbitraria superelevazione sulla Chiesa, opponendo alla società perfetta temporale la non meno giuridicamente perfetta società ecclesiastica curatrice del *bonum aeternum*, la cui conseguente misurazione in base all'inoppugnabile principio *Societates sunt ut fines*, dà l'insfuggibile constatazione della superiorità della Chiesa. Quindi il *Ius P. E.* porta valida mano alla Teologia Fondamentale nel difendere *ad intra* la genuina fisionomia della Chiesa mediante il suo specifico compito apologetico, cioè uscendo *ad extra* per misurare la Chiesa con lo Stato.

Quale sia poi l'importanza di questo lavoro compiuto dal *Ius P. E.* la si ricava specialmente da queste due considerazioni:

1) L'asservimento della religione allo Stato è la più grave idolatria che si possa commettere; è un *peccato sociale*, è l'inversione dei valori: la religione (*religare Deo*)

difetto di distinzione tra *Ius Publicum Ecclesiasticum* e *Ius Canonicum Publicum*) nei manuali si è concordi nel definire il *Ius P. E.* « *ius competens Ecclesiae ut societati perfectae* ».

Quindi la tesi « *Ecclesia est societas perfecta* » non solo figura come la *prima inter pares* tra le altre tesi del *Ius P. E.*, ma è veramente *mater et caput* di tutte quelle altre tesi che devono necessariamente essere ammesse da tutti i giuspubblicisti ecclesiastici sotto pena di apparire dissidenti circa la qualifica di società perfetta attribuita alla Chiesa, ciò che evidentemente importerebbe la rinuncia all'ortodossia.

5. — Epperò notiamo che il maggior vantaggio ricavabile dal presentare all'inizio della trattazione del *Ius P. E.* i « presupposti » di questa scienza sia quello di centralizzare immediatamente la tesi fondamentale nell'opera redentrica di Gesù Cristo. Vogliamo dire che in tal modo la perfezione giuridica della Chiesa non fa la sua comparsa come il derivato di una più o meno faticosa elucubrazione sui dati della Rivelazione, ma s'impone come verità immediatamente intuibile, di modo che passando poi alla tesi fondamentale « propriamente detta », più che a una dimostrazione, si trova di fronte alla semplice conferma di una proposizione animatrice di tutto il trattato. Ammesso l'ordine soprannaturale e la fondazione divina di una società distinta dallo Stato, esclusa cioè la possibilità di una teocrazia, — giacchè, come vedremo, è assolutamente impensabile l'opposto, ossia l'elevazione dei vari stati al grado di società fornita dei mezzi soprannaturali — è ineluttabile il mettere in rapporto la Chiesa con lo Stato, cioè con quell'ente che fino alla fondazione di essa Chiesa era l'esclusivo detentore della sovranità, e quindi il ricavare che la società fondata da Gesù Cristo, non essendo compresa nella sovranità statale, è anch'essa sovrana, sia *ad intra* che *ad extra*, vale a dire è anch'essa società perfetta. Anzi, appare senz'altro la realtà dell'ontologica superiorità della *societas ordinis aeterni* sulla *societas ordinis temporalis*.

Finalmente, (e anche questo conta assai per la retta impostazione della tesi) con questi presupposti riesce più limpido l'allacciarsi all'Antico Testamento, focalizzando in esso l'annuncio della Chiesa nelle profezie del *Regno Messianico*, e quindi stabilire un'appropriata linea di sutura con i passi scritturali del Nuovo Testamento, assunti per la dimostrazione della perfezione giuridica della società fondata da Gesù Cristo.

6. — Le considerazioni che siamo venuti facendo interessano la fundamentalità della tesi « *Ecclesia est societas perfecta* », e potrebbero dirsi la

fatta convergere allo Stato, che se anche non si riduce ad una testa di re o di dittatore, è però sempre la *creatura* soggetta a Dio.

2) Il *Ius P. E.* si vede costretto a seguire incessantemente la proteiforme presentazione dell'assolutismo statale; quindi pur partendo sempre dagli stessi principi, deve rinnovare continuamente la sua risposta adeguandola alle varie manifestazioni statolatriche.

parte introduttiva del nostro studio. Dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione alla tesi considerata in sè stessa, s'intende, restringendoci ormai a quella che abbiamo denominato tesi fondamentale « propriamente detta ».

Epperò prima di passare alla critica degli argomenti probativi, che a ragione potrebbero essere creduti la parte più importante della nostra dissertazione, s'impongono alcune precisazioni preliminari sull'origine storica della espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa, sull'estensione della tesi, e sulla sua disposizione interna. Rimando ai due punti seguenti le ultime due questioni (rispettivamente al n. 7 e al n. 8), qui vedremo prima l'origine storica del concetto e della espressione « *Societas Perfecta* » applicata alla Chiesa (a), poscia faremo un *excursus* nella discussione fattane dai Padri del Concilio Vaticano (b).

a) Circa la prima questione non si potrà naturalmente pretendere una risposta esauriente dalle pagine di uno studio dedicato ad un argomento così vasto come il nostro; essa sola esigerebbe una non facile e non breve monografia, nè possiamo avere la pretesa di sostituirla con alcuni cenni; ci limitiamo quindi a considerazioni generali che possono essere fissate anche senza l'accurata indagine delle fonti (32).

Intanto, a scanso di equivoci, come prima abbiamo proiettato nel campo storico la distinzione tra il concetto di *autonomia* della Chiesa e quello della sua *parità giuridica* con lo Stato, così ora ci sembra opportuno fare altrettanto riguardo alla distinzione tra il concetto di *parità giuridica* e la sua espressione mediante la formula *societas perfecta*.

A nostro modo di vedere la cosa, ci sembra di dover venire a questa duplice precisazione:

1) Il concetto di autonomia è immanente in quello della Chiesa: la Chiesa esce dalle mani di Cristo autonoma; anzi, possiamo dire che ciò si deve ammettere non solo in forza delle positive disposizioni di Gesù Cristo ma che supposta la redenzione, si può anche *a priori* logicamente presumere che la Religione Cristiana abbia ad avere la natura societaria e debba essere autonoma dallo Stato (come dimostreremo in seguito). Invece, tanto il concetto di *parità giuridica* con lo Stato (che evidentemente suppone commisurazione col medesimo) quanto la sua espressione mediante la formula *societas perfecta*, sono entrambi storici, epperò distanziati l'uno dall'altro, facendo la loro comparsa in tempi diversi.

2) Conseguentemente, diciamo che:

a) La ricerca storica del concetto dell'autonomia della Chiesa dallo Stato risalendo i tempi può e deve essere condotta fino a Gesù stesso; anzi, non sarebbe inopportuno in sede di *Ius P. E.* — scienza giuridica, ma pur

(32) Nonostante il titolo promettente dello studio del MÜLLER, *Il concetto della Chiesa come « societas perfecta »* in S. Tommaso d'Aquino e l'idea moderna della sovranità uscito sulla « Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie », Roma, nov.-dic. 1923, pag. 193-204; 301-307, in esso non si trova nulla che sia diretto all'indagine della espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa.

sempre sacra — spingere l'indagine anche ai vaticini del V. T. prendendo in considerazione la natura e le esigenze del Qâhâl Jahve (33).

β) Invece, il concetto della parità giuridica della Chiesa con lo Stato fa la sua comparsa solo col sorgere dello Stato Moderno.

γ) Finalmente, l'espressione *societas perfecta*, compare per la prima volta ufficialmente nel *Sillabo* con Pio IX.

Orbene, riguardo all'autonomia della Chiesa dallo Stato, tra le raccolte di fonti e gli studi generali e speciali delle varie epoche le pubblicazioni sono veramente « legione » (e non è quindi certamente di questo che auspichiamo uno studio monografico). Percorrendo qualunque di tali raccolte, dagli Apostoli (34) che agiscono non solo in piena indipendenza ma in opposizione alla Sinagoga (Atti, IV, 19; V, 29-42) (sicuri com'erano di appartenere e di agire nella ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, l'organismo universale (35) istituito da Gesù Cristo, e di disporre di una autorità che non proveniva che da Lui (Gal. I, 1; Eph. IV, 11), quindi in assoluta indipendenza da qualsiasi autorità terrena), si scende alle dichiarazioni di Osio, Ilario, Lucifero di Cagliari, Atanasio, Gregorio Nazianzeno, Ambrogio, Giovanni Crisostomo, ecc. per infilare quindi il Medio Evo, in cui, se da parte dei teocratici l'autonomia è portata alla *potestas directa in temporalibus*, il pensiero tradizionale è pur sempre quello del leale riconoscimento del dualismo dei poteri (36), fissato lapidariamente da papa Gelasio e accolto nel Decreto di Graziano (37). Con la dichiarazione dei due poteri, per la cui designazione abbondano i paragoni — celeberrimo tra tutti quello dei due *luminaria magna* di Innocenzo III (38) — non si omette di chiamare la Chiesa *civitas*,

(33) Come è noto, la celebre espressione biblica nella traduzione dei Settanta passa generalmente col termine ἐκκλησία, e questo vocabolo è poi largamente impiegato nel N. T.

(34) Sull'esame del titolo di *Apostolo* e sul valore del Collegio Apostolico di cellula iniziale della futura Chiesa si va creando presso gli scrittori protestanti un accordo sempre più vicino alla dottrina cattolica, che ha ormai seppellito per bocca del Goguel e del Kattenbusch la *boutade* del Loisy: « Gesù annunciava il Regno ed è venuta la Chiesa ». V. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, trad. it., Brescia, 1943, p. 74 ss.

(35) Mentre il Battifol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*, Paris, 1927, pag. 20, sostiene ancora che l'esame dei passi paolini della I e II Tess. e della I e II Cor. porta ad attribuire alla parola *Chiesa* un senso semplicemente locale ed empirico, da noti scrittori protestanti, quali un K. L. Schmidt e A. Schweitzer si è recentemente sostenuta la tesi opposta. Cioè, messa in relazione col V. T., e considerata non solo in S. Paolo ma in tutti i testi neotestamentari, la parola ἐκκλησία (che passa al latino intradotta, mentre per il significato classico di assemblea locale non mancavano i termini corrispondenti *curia* e *contio*) esprime l'idea di una grande e unica società, visibile e reale, comune a San Paolo e ai Dodici. V. l'interessante capitolo *La Chiesa e le Chiese* del già citato volume del P. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, pag. 37-62.

(36) V. JOURNET, *La juridiction de l'Eglise sur la cité*, Paris, 1931, pag. 42.

(37) Scriveva il Papa all'Imperatore Anastasio (494): « Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas » (c. 10, D, XCVI).

(38) « Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus duo magna luminaria in firmamento coeli; luminare maius, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, utrumque magnum, sed alterum maius, quia nomine coeli designatur ecclesia [...] Per diem vero

regnum, imperium, ecc., ma queste asserzioni non rispecchiano una previa misurazione della Chiesa sullo Stato, cioè una riscontrata parità giuridica, quale invece sarà contenuta dopo Lutero nelle affermazioni dei giuspubblicisti ecclesiastici, i quali chiameranno anch'essi la Chiesa *civitas, regnum status, ecc.*, ma come *sinonimo* di *societas perfecta* —; nel Medio Evo le apparentemente identiche qualifiche partono invece da un concetto allegorico: la Chiesa è la *civitas Dei*, il *regnum Dei*, ecc. *in terris*.

Passiamo ora a trattare della origine storica del concetto di parità giuridica della Chiesa con lo Stato e della sua manifestazione mediante l'espressione, *societas perfecta*. A questo scopo non possiamo fare a meno di riallacciarci al nostro precedente discorso circa la forza dichiarativa che a nostro modo di vedere bisogna scorgere nella rivendicazione da parte della Chiesa di un *proprio* diritto pubblico.

Abbiamo detto che fino allo Stato moderno si parlò di *due poteri* non di due società; ora, è lapalissiano che non si potesse parlare di *due società perfette* se prima non si fosse parlato di due società. Ma prima di passare a dimostrare perchè nel Medio Evo non si potesse parlare delle due società perfette, Chiesa e Stato, la precedente precisazione circa la differenza tra *autonomia della Chiesa* e *parità giuridica con lo Stato* dev'essere completata con un altro rilievo. Si abbia presente che il concetto legato alla espressione *societas perfecta* quale si trova nelle dichiarazioni pontificie e nelle tesi del *Ius P. E.* è irriducibilmente *dualistico*, significa cioè una qualifica comune allo Stato e alla Chiesa (39). Quindi, se si può dire che da

spiritualis accipitur, per noctem carnalis secundum propheticum testimonium... ». (lettera del papa all'imperatore Alessio; PL. 216, col. 1184; V. pure col. 997).

Per vero, il celebre paragone ricorre già in una lettera di Gregorio VII al re Guglielmo d'Inghilterra (PL. 148, c. 569) (non nello scritto di Niccolò I riportato nei PL. 119, c. 769, come fu affermato da qualcuno, giacchè in quella lettera papale diretta all'arcivescovo di Sens e suffraganei si parla solo del *luminare maius*, riferendo l'espressione alla potestà papale su tutti i vescovi); ma, a parte l'inclusione dello scritto innocenziano nel *Corpus Iuris Canonici* (C. VI, X, I, 33), è bene prendere questo paragone da Innocenzo III, il quale in realtà è molto più lontano dal teocraticismo di quello che non si dice ordinariamente di lui. V. MACCARONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo III, Lateranum, Nova Series*, An. VI, n. 3-4, Roma, 1941, pag. 79-94.

Epperò, anche se nella lettera ai rettori della Toscana dal paragone del sole e della luna Innocenzo III ricava che « *sicut luna lumen suum a sole sortitur, quae re vera minor est illo quantitate et qualitate, sicut pariter et effectus: sic regalis potestas ab auctoritate pontificali sortitur suae dignitatis splendorem; cuius conspectui quanto magis inhaeret, tanto maiori lumine decoratur* » (PL. 214, col. 377), non si può ancora concludere che il celebre discepolo di Uguccione, di sincera ispirazione gelasiana, pieghi al teocraticismo. Infatti, oltre all'aver presente che il papa scrive ai rettori di quel ducato che in altra lettera dichiarava espressamente di ritenere proprietà della S. Sede (« *cum ducatus Tusciae ad ius et dominium Ecclesiae Rom. pertineat* » (PL., *ivi*, col. 14), bisogna notare che non dice, come potrebbe aspettarsi, che la *potestas regalis* riceva il *lumen* dalla *potestas pontificalis*, bensì solo « *dignitatis splendorem* ». Oltre poi che nel contesto, la frase va messa in relazione con tutta la dottrina di Innocenzo III. V. MACCARONE, *o. c.*, pag. 98-100.

(39) « *Intelligi debet Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem genere et iure perfectam* » (*Immortale Dei*, § 49).

Si noti per altro come questa comune qualifica dello Stato e della Chiesa non solo non abbassa la seconda dalla sua insopprimibile superiorità spirituale, ma conduce anzi

Aristotele è stata mutuata l'espressione (40), non si può dire altrettanto del concetto; l'espressione aristotelica nel linguaggio ecclesiastico esprime il concetto della perfezione societaria *deductus ad consequentias di fronte al dualismo Chiesa e Stato*; invece nella *Politica* dello Stagirita si ha un concetto inevitabilmente *monista*, non essendoci ancora la Chiesa con cui misurare la perfezione dello Stato e viceversa.

Fatta questa precisazione, domandiamoci: Il Medio Evo potè avere l'idea della *societas perfecta* nell'odierno senso dualista del I. P. E.?

Lasciando da parte la tesi ultrateocratica dell'assorbimento del potere temporale in quello spirituale, che, come abbiamo già detto, non rappresenta il pensiero tradizionale della Chiesa — e, quantunque sia più che superfluo il rilevarlo, non fece mai parte del suo insegnamento dogmatico (41), — dobbiamo convenire che il princip'io gelasiano dei due poteri è rimasto alla base della dottrina medioevale, graficamente espresso nel celebre mosaico del Laterano che rappresenta Cristo Re tra l'*apostolicus* e l'*imperator*. Ma il *dualismo dei poteri* non è se non *reductive* il dualismo delle due società; è però quanto basta per poter constatare che anche nel Medio Evo si faceva *in certo modo* la distinzione tra la società-Chiesa e la società-Stato (42). Pretenderla però nel senso odierno, sarebbe stato impossibile. Quando si pensi che a parte il fatto del *Princeps* impersonificante lo Stato, l'*ordinata colligatio* del potere civile e del potere religioso era il presupposto del diritto, anzi, dell'ordine pubblico, per cui, neppure da un Marsilio da Padova potesse essere concepita una separazione dello Stato dalla Chiesa, è necessariamente intuitivo che alla *forma mentis* medioevale riuscisse ostico il dover pensare a due società perfette: Chiesa e Stato.

«Perchè due società se tutti, sia nella Chiesa come nello Stato, viviamo per lo stesso supremo fine soprannaturale?» avrebbe contestato al nostro *modus loquendi* tanto il teologo quanto il mag'istrato o pur anche l'uomo d'armi del Medio Evo (43).

a riconoscerla, giacchè essendo assurdo che vi siano due società perfette dirette ad un medesimo fine, s'impone intuitivamente la superiorità della Chiesa *ratione finis aeterni* sul fine semplicemente temporale dello Stato.

(40) V. *Politica*, L. I, c. I. Nè si può dire che l'espressione aristotelica riportata da S. Tommaso sia già in relazione col concetto *deductus ad consequentias*, perchè, come vedremo più avanti, la mentalità medioevale si opponeva a questa maturazione del concetto.

(41) V. per es. ARQUILLIÈRE, *Saint Gregoire VII*, pag. 539.

(42) Dice bene l'ARQUILLIÈRE: «Au moyen-âge, l'idée de l'État moderne n'existait pas; la Papauté n'avait pas à l'inventer. A l'époque moderne, elle existe et les papes la respectent. Chaque société, chaque état de civilisation ne dispose que d'un certain nombre d'idées pour interpreter les événements, les conduire, les combattre ou s'y adapter. On se saurait exiger qu'un don de prophétie constamment en exercice soit à la disposition des papes jusque dans la sphère de leurs opinions théologiques» (*Saint Gregoire VII*, pag. 593).

(43) Ancora il BELLARMINO, pur ammettendo che «*potestas politica non est solum propter ecclesiasticam, nam etiamsi ecclesiastica non esset adhuc politica esset, ut patet in infidelibus, ubi est vera potestas temporalis et politica, et tamen sine ordine ad aliquam veram potestatem ecclesiasticam et spiritualem*», trattandosi però della cristianità dichiara che non ci può essere che una sola *res publica*: «*ut enim in se habet in homine spiritus et caro, ita se habent in Ecclesia*» (che evidentemente qui significa la cristianità con la

Dichiariamo le ragioni che motivano l'obiezione medioevale.

α) La subordinazione della politica al *bonum aeternum supernaturale* non è nè una imposizione nè una caratteristica del teocraticismo, ma la logica che si ricava dal Vangelo; evidentemente, senza che questa completa subordinazione al *fine soprannaturale* importi la completa subordinazione della polis al *potere giurisdizionale* della Chiesa. La *civitas Dei in terris* non è assorbitrice della *civitas politica*, come sostennero i teocraticisti, errando nella interpretazione dei passi agostiniani. Il Medio Evo fu sì educato dall'agostinanesimo (44), ma non per questo fu necessariamente teocraticista. Anche senza dover essere vicario del Papa, persino nel *Defensor pacis* il Principe dev'essere il *Legislator fidelis*, e al pari di lui il popolo, pur innalzato ai fastigi di depositario della sovranità, dev'essere il *populus fidelis*, la *communitas perfecta fidelium* (45).

β) In questa *communitas* non si ammettono giuridicamente incrinature religiose. È ancora Marsilio da Padova ad insegnare che « *peccans in legem divinam, haereticus scilicet, tali peccato etiam humana lege prohibito, punitur in hoc saeculo in quantum peccans in legem humanam* » (46).

preminenza dello spirituale sul temporale) *duae illae potestates [politica et ecclesiastica] : nam caro et spiritus sunt quasi duae respublicae, quae et separatae et coniunctae inveniri possunt* » (*De Romano Pont. L. V. c. VI*). Opera omnia, Neapoli 1856, t. I, pag. 531, b).

La stessa dichiarazione occorre nell'opuscolo *De translatione imperii romani a Graecis ad Francos*: « *Licet potestas ecclesiastica, quae in summo pontifice potissimum residet, et potestas politica, quam praeter caeteros principes imperator romanus habet, non modo duae sint ac distinctae finibus et officiis, sed etiam separatae interdum inveniantur (nam aliquando Ecclesia nullos habuit politicos principes et nunc etiam multi sunt principes ac reges extra Ecclesiam) tamen quando principes sunt christiani, et in Ecclesiae catholicae membris ac filiis numerantur, duae illae potestates ita coniunguntur ac conveniunt inter se, ut unam rempublicam, unum regnum, unam familiam, immo et unum corpus efficiant* » (l. I, c. XII; Opera omnia, t. IV, pars 2, pag. 80 b).

Nè deve destare meraviglia questa *forma mentis* dell'unità societaria Chiesa-Stato. All'imperatore-pontifex maximus subentrano i due poteri distinti, ma la compenetrazione religiosa-civile, anche se battezzata, è quella di prima.

Certamente, discursive dall'ammissione dei due poteri si giunge a quella delle due società; quindi, bisogna dire che anche S. Tommaso, dal momento che dichiara « *Ius divinum quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione* » (2-2ae, q. 10, a. 10), ammette l'esistenza di una società distinta dalla Chiesa là ove non c'è che il *ius humanum*; ma il santo Dottore avrebbe sempre detto che *dove lo Stato è cristiano non c'è che una sola società*: lo Stato-corpo, la Chiesa-anima. Nè crediamo che il Santo si sarebbe trovato imbrogliato di fronte all'obiezione dello Stato pagano che vive separato dalla Chiesa. « Sia pure, avrebbe risposto S. Tommaso, ma questo Stato non è ciò che dovrebbe essere; esso non gode di quella vita a cui è chiamato dall'economia divina ogni Stato ». V. *infra*, note 51 e 52.

Il dover passare dalla distinzione dei due poteri a quello delle due società, a nostro parere, è la necessaria conseguenza del laicismo, ignorato nel Medio Evo.

(44) V. BERNHEIM E., *Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluss auf Politik und Geschichtschreibung. T. I, Die Zeitanschauungen*, Tübingen, 1918.

ARQUILLIÈRE H. X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques au M. A.*, Paris, 1934.

(45) *Defensor pacis*, Dictio II, *passim*.

(46) *Defensor pacis*, II, 10, § 7.

Tra Stato e Chiesa c'era dunque veramente « un patto di società » predisposto da Dio, ed eseguito dagli uomini. Stato e Chiesa, secondo il più felice e più frequente paragone, dovevano considerarsi come anima e corpo (47), cioè due sostanze incomplete, due *subsocietà* (48).

Epperò, con siffatta *forma mentis*, che forza poteva avere per esempio in bocca a S. Tommaso d'Aquino — e l'esempio è piuttosto un punto di partenza — la qualifica aristotelica di *societas perfecta* riferita alla *civitas*? Importava come attualmente per noi la correlativa asserzione in favore della Chiesa?

Notiamo intanto che per S. Tommaso l'espressione *societas perfecta* (il Santo veramente usa sempre *communitas perfecta*) non è una qualifica riservata a una sola *communitas civilis* come in Aristotele. Benchè l'Aquinate molte volte usi *civitas* in senso di *Status*, *respublica*, ecc., ossia di *maxima communitas civilis*, tali altre però al di sopra della *civitas* mette il *regnum* (49), e ciò nonostante continua a chiamare entrambi *societas perfecta*; la *civitas* per S. Tommaso è tale perchè ha l'autosufficienza delle cose *quae ad vitam hominis sunt necessaria*, è invece *imperfecta* « *propter timorem hostium* » che viene tolto solo dalla autosufficienza della « *communitas plurium civitatum* » riunite in un regno. Quindi, anche solo per questo, non dobbiamo aspettarci che la perfezione giuridica della Chiesa debba essere espressa inequivocabilmente con la locuzione *societas perfecta*.

Con questo evidentemente non si vuol dire che in San Tommaso svanisca l'essenza della definizione ricavabile per astrazione dalla descrizione che Aristotele fa della *polis* come società perfetta, risolvendosi nei due requisiti:

1°) il non essere subordinata ad altra società per quanto riguarda un determinato fine;

2°) l'avere l'autosufficienza dei mezzi per raggiungere quel determinato fine.

Ancor oggi se delimitassimo, come fa San Tommaso, il fine della *civitas* alle cose *quae necessaria sunt ad vitam hominis*, potremmo applicare la qualifica di società perfetta alle nostre città. Ma poichè per la dottrina giuspubblicista ecclesiastica i fini in rapporto ai quali vengono considerati rispettivamente Stato e Chiesa, sono il blocco dei beni temporali

(47) Il paragone lanciato da S. Gregorio Nazianzeno nella oratio XVII (cap. VIII; PG, 35, c. 975) è accolto da Ugo di S. Vittore, S. Tommaso, Victoria, Soto, Bellarmino, ecc. e ricorre ancora nella *Immortale Dei*, § 26.

(48) Come le chiama il GOFFREDO, *La filosofia della storia*, Roma, 1936, pag. 59, 86.

(49) « *Triplex est communitas: domus sive familiae, civitatis, regni. Domus est [...] Communitas civitatis continet quae ad vitam hominis sunt necessaria: unde est perfecta communitas quantum ad mere necessaria. Tertia communitas est regni, quae est communitas consummationis. Ubi enim est timor hostium, non posset per se una civitas subsistere; ideo propter timorem hostium necessaria est communitas civitatum plurium quae faciunt unum regnum* » (*Commentarium in Matthaeum*, cap. 12, n. 2; *Opera omnia*, ed. parmense, vol. 10, pag. 119, a).

Eppure, S. Tommaso è costante nel qualificare di *communitas perfecta* la *civitas*; V. oltre il commento ad Aristotele (L. I, lectio I, vol. 21, pag. 366 b dell'ediz. parmense), il L. I, c. 1 del *De regimine principum*, il passo della 2, 2ae, q. 90, art. 3, ad 3; ecc.

e il blocco dei beni soprannaturali (*bonum temporale, bonum supernaturale*), ne viene che qualunque società minore è necessariamente subordinata allo Stato o alla Chiesa, e in conseguenza la qualifica di *societas perfecta* è riservata a queste due supreme società.

Da questa precisazione consegue che S. Tommaso, in base alla definizione di società perfetta ricavabile dai suoi scritti (anche se differente da quella del *Ius P. E.* circa il modo di determinare il fine) avrebbe potuto applicarla alla Chiesa e allo Stato, (e ciò poteva fare senza timore di detrarre qualcosa alla dignità della Chiesa con una qualifica comune allo Stato). Epperò non l'ha fatto. S. Tommaso, pur esso figlio del suo tempo, commisura i due poteri (50) ma non pensa di commisurare la *civitas, communitas perfecta*, alla Chiesa.

Chiama la Chiesa *civitas*, e mentre la chiama così dice implicitamente (51) che riscontra in essa i requisiti della *communitas perfecta*, ma non per questo mette Chiesa e Stato su quel piano paritario da cui deriva la constatazione della parità giuridica della Chiesa con lo Stato, che sarà a suo tempo espressa con la locuzione *societas perfecta*. In nessuno degli scritti di San Tommaso le due asserzioni sono fuse in modo che risulti: « Chiesa e Stato sono società perfette » (52).

(50) V. 2 2ae, q. LX, art. 6, ad 3; q. XII, art. 2; ecc.

(51) Nel commento alle parole « *Fluminis impetus laetificat civitatem Dei* » del salmo 45, richiama il salmo 86 per dichiarare che la *civitas* di cui si parla è la Chiesa. È soprattutto nel secondo requisito della *civitas* che il Santo Dottore rivela di pensare alla *communitas perfecta* caratterizzata dalla *sufficientia mediorum ad finem*. Riportiamo il passo per intero perchè mentre trattando della Chiesa *societas perfecta* non mancano nelle pubblicazioni riferimenti a passi di S. Tommaso (ove invece non si dice proprio nulla che interessi la Chiesa), non ci è ancora capitato di vedere citato questo commento al salmo 45. « *Haec civitas est Ecclesia. Psal. 86 «Gloriosa dicta sunt de te, civitas Dei etc.»* ».

Tria sunt in ista civitate, quae sunt de eius ratione.

Primum est, quod sit ibi multitudo liberorum, quia si est ibi unus vel pauci, non est civitas: et similiter si sunt servi. Et hoc maxime invenitur in Ecclesia. Gal. 4: «Non sumus ancillae filii, sed liberae». (Quel maxime sarà stato messo con una punta di ironia o di scetticismo nei riguardi della *communitas civilis*?).

Secundum est quod habeat sufficientiam per se. In vico enim non inveniuntur omnia necessaria vitae humanae sanis et infirmis: sed in civitate oportet invenire omnia necessaria ad vitam. Et haec sufficientia est in Ecclesia: quia quidquid necessarium est ad vitam spirituales, invenitur in ea. Psal. 64: «Replebimur in bonis domus tuae».

Tertium est unitas civium: quia ad hoc, scilicet ab unitate civium, civitas nominatur; quia civitas quasi civium unitas. Et haec est in Ecclesia. Ioan. 17: «Ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus». (In Ps. 45, 3° in medio, vol. XIV, pag. 327, b, dell'edizione parmense).

Nel commento alla lettera agli Efesini ritorna a chiamare la Chiesa *civitas*: « *Ubi sciendum est quod cum Ecclesia Dei sit sicut civitas, est aliquod unum et distinctum; cum non sit unum sicut simplex, sed sicut compositum ex diversis partibus [.....] In quolibet autem civitate ad hoc ut sit una...* », ecc.

In Eph. c. 4, lectio II, princ.; vol. XIII, pag. 477, dell'edizione parmense).

(52) Non sarà poi superfluo ricordare che sebbene dagli scritti di S. Tommaso si possano ricavare gli elementi essenziali per impostare la definizione della *societas perfecta*, in realtà in nessuna delle sue opere si trova *expressis verbis* che la società perfetta è quella che non è parte di un'altra, il cui fine non è subordinato a quello di un'altra, ecc. Perciò, dice bene il TARQUINI, a proposito del passo della 2 2ae q. 90, art. 3 ad 3. « [S. Tho-

D'altronde, notiamo ancora che l'espressione giuspubblicista *societas perfecta*, in realtà porta sottintesi i due avverbi *iure et iuridice*; (è una nostra affermazione, di cui daremo ragione più avanti e che intanto chiediamo venga accolta provvisoriamente come una interpretazione personale). Si dice *societas iuridice perfecta* per affermare che la Chiesa è perfetta non solo in un ordine puramente spirituale, ma in quello giuridico, proprio delle ordinarie società di questo mondo; si sostiene poi che la Chiesa è *societas iure perfecta* perchè la perfezione giuridica non le proviene da un fatto umano, ma dalle positive disposizioni del suo Divino Fondatore.

Ora, S. Tommaso non doveva ancora asserire nessuna delle due realtà. Il Diritto Statale non meno di quello Ecclesiastico dipendeva dal Diritto Naturale e dal Diritto Divino Positivo. Il potere civile non contestava l'efficienza giuridica della Chiesa ma le prestava il suo *brachium saeculare* e temeva di essere messo fuori legge andando contro la Chiesa. A nessuno poi poteva passare per la mente che la Chiesa dovesse la sua efficienza giuridica a superstrutture umane.

Che se dai dati di fatto dobbiamo passare alle supposizioni e chiederci che cosa avrebbe detto San Tommaso se gli fosse stato proposto di mettere su un piano paritario Chiesa e Stato, o per stare alla domanda precisa, se gli fosse stato chiesto: « Si può dire che Chiesa e Stato sono entrambi società perfette? », non ci sembra di essere presuntuosi nel pretendere di poter interpretare il pensiero del Dottore Angelico rispondendo, che pur dando ampia parte al diritto naturale nella teorica dello Stato, avrebbe almeno risposto che se questo è *communitas perfecta*, la Chiesa è *communitas perfectissima* (53), e che in tutti i casi, se c'è da fare una commisurazione, que-

mas] innuit societatem perfectam esse quae non sit pars » ecc. (*Iuris Ecclesiastici Publici Inst.* ¹⁹ », Romae, 1904, pag. 4 nota ^o). E fa quindi non meno bene il P. Cappello a riprendere due AA. (ma saranno proprio due soli?) i quali oltre a sbagliare nella citazione della Somma, mettono in bocca a S. Tommaso la definizione di società perfetta data dal Tarquini (*Summa Iuris P. E.* ³ Romae, 1934, n. 45, pag. 45, nota 17).

Ma forse sarebbe ancora meglio far notare che S. Tommaso non parla della *societas perfecta* in astratto, ma molto in concreto, cioè con Aristotele constata che tale è la *civitas*, e quando vuol dire che la Chiesa è società perfetta afferma che essa è *civitas* alla quale (V. sopra, in Ps. 45, 2° requisito) corrisponde avere la *sufficiencia mediorum*.

Non comprendiamo poi come dal passo della 2^a 2ae testè ricordato il Müller riesca addirittura a trovare che S. Tommaso afferma che Stato e Chiesa sono entrambi società perfette (*Il concetto della Chiesa come « societas perfecta »*, ecc., pag. 198).

(53) Come poteva mettere su uno stesso piano Chiesa e Stato S. Tommaso, per il quale, come per tutti i medioevalisti, la *reductio ad unum* era indizio di perfezione? onde se la *civitas* e il *regnum* (v. nota 49) sono bensì *communitates perfectae* per la *sufficiencia mediorum*, atti a raggiungere un determinato fine, e quindi non *ordinantur ad aliam communitatem*, ecc. epperò essendo molteplici resta sempre un passo da fare nella gradazione fissata da S. Agostino: « *Post civitatem vel urbem sequitur orbis terrae, in quo tertium gradum ponunt societatis humanae* » (*De civitate Dei*, L. XIX, c. 7; PL. 41, 633). Al contrario la Chiesa è universale, ha l'unità di regime, ha tutto ciò che vi è di più compiuto, giacchè « *Manifestum est autem quod Christus Ecclesiae in necessariis non defecit quam dilexit et pro qua sanguinem suum fudit* ». (*Contra Gent.* IV, c. LXXVI) e perciò: « *Nullum dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum, utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt* » (*ibid.*).

sta dev'essere dello Stato sulla Chiesa e non viceversa. S. Tommaso non poteva anticipare la storia.

La formula *societas perfecta* del *Ius P. E.*, lo ribadiamo, è storica; essa è l'espressione di quella *speciale* affermazione dell'autonomia della Chiesa che doveva essere provocata dal sorgere dello Stato Moderno dal dissolvimento della *Respublica Christiana* medioevale, dissolvimento che doveva storicamente — non necessariamente — incidere su quello della *ordinata colligatio* dei due poteri, civile e religioso.

Il colpo decisivo, o almeno il principio della susseguente disgregazione della ordinata colligatio nella storica attuazione della *Respublica Christiana* lo dà Lutero: l'eresia impunita, trionfante! il più grande assurdo sociale pensabile dalla mentalità medioevale!

Prima di Lutero, l'individualismo statale era già affiorato singolarmente nella lotta di Filippo il Bello contro Bonifacio VIII (54), e collettivamente nel Concilio di Costanza, venendo a reclamare dalla Chiesa non solo il riconoscimento della propria autonomia dall'Imperatore, ma anche la soluzione del « contratto di società » stretto tra la Chiesa irriducibilmente universale e l'Impero concepito idealmente tale.

Epperò dopo Lutero i nuovi Stati non dovevano limitarsi a queste due richieste politiche, di cui la prima era già implicitamente riconosciuta nei documenti ecclesiastici anteriori (55), e la seconda si riduceva ad essere

(54) A giudizio dell'ARQUILLIÈRE, Filippo il Bello « *sous le manteau fleurdelysé de ses ancêtres, est déjà un roi moderne* (o. c., p. 588), perciò capo di uno Stato moderno. I suoi legisti infatti in certo modo intaccano l'espressione medioevale *Respublica Christiana* andando a riesumare per applicarla allo Stato Francese la formula romana *res publica*, e chiamano il re *rector reipublicae* (ivi, p. 579). Tuttavia, siamo ancora ben lungi dal pretendere di dettare leggi alla Chiesa mettendo su il Diritto Ecclesiastico Statale, perchè, come osserva il già citato A., i regalisti di Filippo il Bello « *prétendent, tous, rester de fidèles membres de l'Église* »; c'è solamente il proposito « *d'opposer leur nouvelle conception du monde*. [...] *L'ordre humain leur apparaît comme élablié sur deux principes séparés: l'État fondé sur le droit naturel, omnipotent dans sa sphère, solidement installé sur la terre et gérant les intérêts temporels sous son unique responsabilité; — l'Église, patrie des âmes et pourvoyeuse de la Cité celeste. Ils ne prétendent pas de briser l'unité du monde, qui était alors une exigence de tous les esprits* » o. c., pag. 572). Sarà solo il protestantesimo col suo infausto *Cuius regio huius et religio a briser l'unité du monde*.

(55) Infatti, anche con la creazione del Sacro Romano Impero, la Chiesa non misconosce la sovranità dei vari Stati; s'intende in quella misura e sotto l'aspetto giuridico che veniva reclamato da essi, giacchè la sovranità statale intesa come « potenza assoluta e perpetua di ogni repubblica », e quindi perfettamente distinta dal potere soggettivo del Principe, non apparirà se non con Bodin nel secolo XVI. V. LE FUR, *La souveraineté du Saint-Siège et le Droit Public contemporain in Chiesa e Stato* (pubblicazione dell'Un. Catt. del S. Cuore, Scienze Giuridiche, vol. LXVI), Milano, 1939, vol. II, pag. 16.

Basterebbe ricordare come l'« *auctoritas sacra pontificum* » et « *regalis potestas* » della lettera di papa Gelasio all'imperatore (v. sopra, nota 37), restano « *apostolica et regia dignitas* » in uno scritto di Gregorio VII al Re Guglielmo d'Inghilterra (PL. 148, c. 569).

Nè va dimenticata l'attività concordaria della S. Sede con i vari principi desiderosi di estrinsecare la propria individualità con solenni patti concordatari non diversi da quelli che avevano fissati i rapporti dell'Imperator con l'Apostolicus, concordati con i quali infatti « albeggiano le prime luci dello Stato moderno ». V. MOCHI ONORY, *Ecclesiastica Libertas e Concordati Medioevali in Chiesa e Stato*, o. c., vol. I, pag. 97.

una inevitabile conseguenza della prima. La rivolta protestante è un attacco frontale alla teologia, e così sotto il suo influsso vengono attaccate le stesse premesse teologiche (56) su cui si reggeva la vita pubblica cristiana, la quale, pur venendo meno la fase della *Respublica Christiana* medioevale, avrebbe dovuto passare nelle nuove realizzazioni politiche (57), ed invece cede il posto ad un progressivo laicismo. Un primo infausto risultato di questo laicismo fu appunto quello di sganciare lo Stato dalla concezione cristiana (o anche solo razionale) del diritto e delle sue attuazioni. Alla idea della preesistenza della Legge Naturale e del Diritto Divino Positivo alla produzione di tutto il diritto umano, in cui lo Stato ha *la sua parte* da compiere, il razionalismo derivato dal soggettivismo protestantico doveva opporre la nuova *ratio* dello Stato che in piena autarchia crea il proprio diritto, spostando naturalmente anche la funzione di esso dal bene dei destinatari a quello dello Stato, concepito ormai non più come mezzo ma come assoluto.

Alla dichiarazione di quest'autarchia doveva fatalmente seguire la contestazione dell'efficienza giuridica della Chiesa nel campo del diritto pubblico (58). Ora, se la Chiesa poteva accogliere le due precedenti richieste politiche, non poteva certo piegarsi alle pretese dell'autarchia giuridica (autarchia s'intende dalle predette fonti: Legge Naturale e Divino-Positiva), e tanto meno vedersi mettere al bando dalla provincia del diritto pubblico, nè poteva evidentemente creare delle ragioni *ex nihilo* per la sua difesa. Per lei le cose nella loro sostanza rimanevano immutate; il cambio politico era un'accidentalità che lasciava inalterata la realtà teologico-giuridica legata alla sua divina istituzione (59). Essa non avrebbe fatto altro che ridursi a cambiare ciò che Charles Journet chiama « *vêtement vivant dont s'entoure*

(56) Come bene osserva il WILMERS, gli errori circa la perfezione giuridica della Chiesa sono in diretto rapporto con quelli circa la sua visibilità: « *Horum errorum fons ultimis in eo est, quod Ecclesiae, ut societatis visibilis, per ipsum Christum institutio negatur, unde etiam cum Protestantismo latius propagati sunt* » (*De Christi Ecclesiae*, Ratisbonae, 1897, n. 83, pag. 141).

Ora, fu appunto il Protestantismo che nazionalizzando la religione cristiana, si vide costretto a metterne in salvo l'innegabile universalità dichiarando la Chiesa invisibile.

(57) Infatti, basta vedere come la qualifica dei Principi con i quali la Chiesa conclude patti concordatari è invariabilmente quella di *Princeps Catholicus* (v. MOCHI ONORY, o. c., pag. 113). Scindendosi la *Respublica Christiana*, ogni capo di Stato è trattato con gli stessi riguardi usati verso l'*Imperator*, ma naturalmente si esige anche da lui lo stesso apporto alla *vita christiana* che entrava semplicemente in una nuova fase politica.

(58) V. Art. I, n. 4, a, pag. 12-13.

(59) Infatti, anche se qualche papa ha potuto piegare alle teorie teocratiche, nessuno però ha emanato degli ordini che tendessero a distruggere il dualismo della *autoritas sacra pontificum* e della *regalis potestas*: « *s'il est incontestable que les papes ont revendiqué les deux pouvoirs: le glaive spirituel ad usum et le glaive temporel ad nutum; ce faisant, ils n'ont pas dévié du sens spirituel de leur mission* » (ARQUILLIÈRE, S. Grégoire VII, pag. 590). « *Jamais il n'est venu à la pensée d'un théologien que le pape pût commander directement les armées de l'empereur, ou siéger à la Curia regis, ou percevoir les impôts relevant de la Couronne. Aucune controverse n'a jamais été suscitée par cette question et lorsqu'on entend ainsi le "pouvoir direct" du pape, on brise des lances contre un être mythique* » (ivi, pag. 492).

au cours des âges l'Église éternelle » (60). Perciò, posto che il nuovo Stato si presentava in veste di *societas civilis*, la Chiesa attingendo alla concezione aristotelica della *societas perfecta*, sarebbe passata dal riconoscimento della indipendenza dei due poteri attuanti nell'unica società a quello delle due *societates perfectae*: la *Civilis* e l'*Ecclesiastica*, portando conseguentemente la difesa della sua autonomia dallo Stato sul piano della parità giuridica, contestatale dal medesimo.

Epperò questa difesa non doveva senz'altro esprimersi affermando *Ecclesiam societatem esse non minus quam ipsam civitatem genere et iure perfectam* (*Immortale Dei*, § 49). La risposta si adatta nei termini al linguaggio dell'errore che dev'essere respinto. Quindi, siccome in un primo tempo il protestantesimo, asservito allo Stato, per bocca dei suoi giuristi, fa dichiarare che la Chiesa è un semplice *collegium*, quindi « nello Stato », da parte cattolica si dimostrerà che la Chiesa ha una competenza giuridica non inferiore a quella dello Stato, e perciò si può anche dire che essa è *Status*, *Regnum*, *Imperium*, ecc., anzi, argomentando *ad hominem* si asserisce che in tutti i casi, posta la sua universalità, si dirà più giustamente che lo Stato è nella Chiesa, ecc. (61).

(60) « *Ce que nous appelons chrétienté est comme un vêtement vivant dont s'entoure au cours des âges l'Église éternelle. Le christianisme demeure, mais les chrétientés qu'il développe autour de lui se succèdent et disparaissent. Une seule Église est possible, mais plusieurs chrétientés sont possibles. Ou, pour parler comme saint Augustin et saint Thomas d'Aquin, il n'y a qu'une seule Église, mais elle passe par plusieurs moments, plusieurs phases, plusieurs états, Est alius status Ecclesiae nunc et tunc, non tamen est alia Ecclesia.* (JOURNET, *La juridiction de l'Église sur la cité*, pag. 13).

(61) Il Puffendorf trovava buon giuoco a equivocare sulle conseguenze che sarebbero derivate dal chiamare *Status* la Chiesa: « *Non potest enim non imminui, aut limitari potestas summorum Imperantium; nec minus alterationis quid accipere officium, si Ecclesia status aliquis esse deberet, proprio imperio instructus* » (*De habitu Religionis Christianae ad vitam civilem*, § 40). Ma il vero senso della dichiarazione del Puffendorf, accolta dal Febronio, è messo a fuoco dallo Zaccaria nell'*Antifebbronio*: « Quando Febronio con Puffendorf nega, che la Chiesa sia Stato, che intende egli? Che la Chiesa non sia uno Stato temporale, e civile? E a chi cada in pensiero di tale chiamarla? Vuolsi che la Chiesa non sia uno Stato e regno spirituale? Ma ciò ripugna alle Scritture, e alla tradizione de' Padri [...]. Che poi se si considerano l'eretiche conseguenze che da questo principio: la Chiesa non è Stato, direttamente ne vengono? Udiamolo da Buddeo... » (*Antifebronio*, Pesaro 1767, t. I, Dissert. I, cap. I, n. V e VI, pag. 6-7). Il Buddeo, facendo eco al Puffendorf scriveva: « *Ex quo consequitur solos Imperantes summos in omnibus imperiis ac rebus publicis supremo circa sacra jure gaudere; idque illis, non prout episcopi, sed prout imperantes sunt, tribuendum esse; hinc et eos solos in iis quae ad externum regimen spectant leges praescribere, eaque, quae ad Ecclesiae conservationem pariter, ac rei publicae tranquillitatem faciunt, constituere posse* » (riferito dallo Zaccaria in nota). V. anche più avanti la nota 77.

Come si vede, è appunto per difendersi dall'*externum regimen in sacra* del Principe temporale che il *Ius P. E.* preciserà che anche la Chiesa è *societas iuridice perfecta*.

Del resto, ancora il Devoti per controbattere la qualifica protestante della *Ecclesia collegium* (sprovvisto d'*imperium* e quindi soggetto al Principe secolare), ribadiva che la Chiesa è veramente repubblica: « *Est etiam Ecclesiae proprium, ut ea non collegii sed reipublicae rationem habeat a civili distinctae, et ideo proprio, eoque summo regatur imperio... Iamvero multa sunt et praeclara divinarum scripturarum loca, ex quibus manifestum est, Ecclesiam a Christo fuisse institutam non instar collegii sed reipublicae* » (*Institutiones Canonicae*, Ed. V Romana, I Taurinensis, Augustae Taurinorum, 1855, t. I,

Con queste asserzioni per vero viene già introdotta qua e colà la qualifica della Chiesa *Societas Perfecta*, ma questa qualifica non passa ancora in primo piano, nè tanto meno eclissa le altre espressioni.

Se non erriamo, per mancanza di fonti consultabili, crediamo di poter dire che il primo documento papale in cui la Chiesa è designata ufficialmente come *societas perfecta* è l'allocuzione concistoriale *Multis gravibusque* del 17 dicembre 1860. Nel denunciare i soprusi statali contro la libertà della Chiesa, e ricordando espressamente la teoria protestantica della *Ecclesia-collegium* (quindi compresa nello Stato), si direbbe che Pio IX intenda accomiatarsi dal vecchio frasario della *Ecclesia-civitas*, *Status*, *regnum*, ecc., opponendo semplicemente che la Chiesa è società perfetta. Dopo di essersi lamentato che il Gran Duca del Baden abbia con un decreto tolto ogni forza al concordato stipulato l'anno precedente sostituendolo con leggi contrarie alla libertà della Chiesa, il pontefice prosegue: « *Id porro ex falsa protestantium doctrina derivatum intelligimus, qui autumant Ecclesiam in civili Imperio quoddam veluti Collegium existere, nullisque proinde pollere iuribus, praeter ea quae concessa illis sint atque attributa a civili potestate. Id autem quantopere abhorreat a veritate equis non intelligat* » *Ecclesia nempe ut vera et perfecta societas a divino Auctore suo fuit instituta, quae nullis circumscripta regionum finibus, nulli etiam civili subdatur imperio, suamque potestatem ac iura ubique terrarum in hominum salutem libere exercent* » (62).

Prolegomena, Cap. I, § VI et VIII, pag. 12-13). Anche il LIBERATORE, pur chiamando espressamente la Chiesa società perfetta, afferma: « Onde (la Chiesa) suol dirsi anche Stato, quasi fermata in se stessa. Il che nasce dall'essere ella indipendente... » ecc. (*Del Diritto Pubblico Ecclesiastico*, n. 11, pag. 12; che riproduce quasi alla lettera quanto l'illustre scrittore aveva già pubblicato sulla « Civiltà Cattolica » nel 1884, vol. V, Serie XII, pag. 16 ss. V. pure il SARNELLI, *L'autonomia della Chiesa*, parte I, cap. I, § II, pag. 9-14. Epperò si deve notare che chiamando la Chiesa Stato può sorgere l'inconveniente di portare alla Chiesa la *forma mentis* con cui è giudicato lo Stato, per es. riguardo alle istituzioni rappresentative, come già si è dovuto lamentare in tempi passati — sia pur sorto sotto la pressione di speciali fattori storici — il conciliatorismo. Inoltre, non si deve dimenticare che altro è lo Stato antico, altro lo Stato moderno; quindi è molto meglio attenersi alla espressione *societas perfecta* invariabile.

Invece, non senza una grande circospezione nell'esame del contesto, possono essere assunte per la dottrina della Chiesa *Societas perfecta* dichiarazioni antiche e recenti in cui si parla di essa come *Regnum Dei*, potendosi benissimo comprendere in questa espressione anche la *ordinata colligatio* dei due *poteri* ecclesiastico e civile, con la logica supremazia dello spirituale sul temporale, senza però venire alla distinzione delle due società, facendo cioè di *Regnum Dei* un sinonimo della *Respublica Christiana* medioevale. Interessante tra queste dichiarazioni è quella contenuta nel *De Regimine Christiano* dell'agostiniano Giacomo da Viterbo: « *Ecclesia rectissime et verissime et convenientissime regnum dicitur... tum quia Ecclesia magnam multitudinem comprehendit ex diversis populis et nationibus collectam et toto orbe terrarum diffusam et dilatam, tum quia in ecclesiastica communitate omnia quae hominum saluti et spirituali vitae sufficiunt reperiuntur; tum quia omnium hominum commune bonum instituta est; tum quia ad instar regni intra se continet congregationes plurimas ad invicem ordinatas ac se excedentes...* ». (V. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Eglise*. JACQUE DE VITERBO, *De Regimine christiano*, Paris, 1926, pag. 94 ss.

(62) Pii IX, *Pont. Max. Acta*, Pars Prima, vol. III, pag. 207. Da taluno si è affermato che una tale dichiarazione è già contenuta nella c. d. *Bulla Coenae*. Ora,

La stessa cosa è ribadita nella Allocuzione concistoriale *Maxima quidem laetitia* del 9 giugno 1862 in cui Pio IX denuncia coloro che affermano *Ecclesiam non esse veram perfectamque societatem plene liberam, nec pollere suis propriis et constantibus iuribus, sibi a suo fundatore collatis, sed civilis potestatis esse definire, quae sint Ecclesiae iura et limites, intra quos eadem iura exercere queat* ».

L'asserzione papale, come è noto, doveva dare luogo alla proposizione 19 del Sillabo (D. B., n. 1719) (63).

Dal Sillabo poi stava per passare nella costituzione dogmatica *De Ecclesia Christi* del Concilio Vaticano. E qui, data l'eccezionale importanza dell'accolta che fa oggetto di discussione l'argomento e la formula della perfezione giuridica della Chiesa, nonchè per il complesso sistematico delle sfumature che si possono ricavare dalle osservazioni dei Padri del Concilio,

se si vuol dire che la perfezione giuridica della Chiesa è ivi dichiarata *aequivalentibus verbis*, passi; ma allora si potrebbe giustamente obiettare che di analoghe dichiarazioni se ne possono trovare anche prima, ossia, ogni qual volta un papa afferma la indipendenza della Chiesa di fronte allo Stato, la dichiara equivalentemente società perfetta. Se invece si vuole proprio dire che in tale documento la Chiesa è chiamata *expressis verbis* società perfetta, lo dobbiamo negare. Infatti, in tutta la bolla *Pastoralis Romani Pontificis*, la cui ultima redazione è dei tempi di Clemente XIII (v. il testo nella continuazione del *Bullarium Romanum*, Prato, 1840, vol. V, pag. 128 ss.) non si trova affatto l'espressione *societas perfecta*. È risaputo peraltro che la celebre bolla fosse quanto mai invisa ad alcuni sovrani i quali cercarono di impedirne la pubblicazione nei loro Stati, e che nel 1768 essendosi azzardato Clemente XIII in base a tale documento a dichiarare il duca di Parma Ferdinando incorso nella scomunica, Parma, Napoli, Venezia e Monaco si coalizzarono e ottennero che Clemente XIV *pro bono pacis* dal 1770 ne sospendesse la consueta pubblicazione il giovedì santo. Giuseppe II però con decreti del 4 maggio e 4 settembre 1781 ne ordinava nientemeno che l'espunzione dal rituale o che almeno si coprissero con fogli bianchi le pagine contenenti il celebre documento! Dunque, la *Bulla Coenae* era veramente *formidabile*, e in essa la Chiesa faceva sentire non solo la sua perfezione giuridica ma anche la sua superiorità spirituale sullo Stato, ma l'espressione *societas perfecta* non vi ci si trova.

Il TARQUINI la include bensì nei documenti ecclesiastici che provano la perfezione giuridica della Chiesa (*Iuris P. Ecclesiastici Institutiones*¹⁹, n. 45, c., pag. 35), ma senza affermare che in essa si dica che la Chiesa è società perfetta; la riporta cioè nello stesso senso con cui è ricordata la costituzione *Licet* di Giovanni XXII (1327), nella quale « *in genere defenditur independentia Ecclesiae a potestate imperatoria, quod est asserere Ecclesiae qualitatem societatis perfectae* ». Inoltre, dopo aver ricordata la *Bulla coenae*, dichiara: « *Imo quoad doctrinam de qua nunc agimus, nullo umquam tempore detrahi eidem poterit, cum Ecclesiae doctrina sit immutabilis: quandoquidem independentia Ecclesiae a potestate civili, de qua ibidem agitur, ad doctrinam certissime pertinet* ».

Invece, in una pubblicazione di I. P. E., uscita nel 1921, si afferma: (In *Bulla Coenae*) « *pluribus articulis, Ecclesiam societatem esse perfectam et independentem decernatur* »; affermazione che in un'altra pubblicazione di pochi anni dopo suona così: « *Romani Pontifices [in Bulla Coenae] pluribus articulis edicebant Ecclesiam esse societatem perfectam et independentem* ». Puro caso?

(63) Ivi, pag. 453. — Nella precedente allocuzione concistoriale *Singulari quadam* del 9 dic. 1854, Pio IX si era lamentato di quei reggitori delle cose pubbliche i quali « *fautores se religionis et adsertores* » (dicunt)... però « *eius moderari disciplinam volunt, sacros ministros regere, sacrorum procuracionem attingere, uno verbo Civilis intra Status limites coercere nituntur Ecclesiam, eique dominari quae tamen SUI IURIS est* » ecc. (o. cit., vol. I, pag. 622). Come si vede, la sostanza c'è, sia per quanto riguarda l'errore combattuto, sia per la contraria asserzione che vi si oppone; per questo l'allocuzione viene comunemente citata come fonte della proposizione 19 del Sillabo.

ci sia consentito di aprire una parentesi che per la sua ampiezza non ci è possibile confinare in una nota.

b) Nel primo schema della costituzione presentato ai Padri del Concilio (64), nel capo III intitolato: « *Ecclesiam esse societatem veram, perfectam, spiritualem et supernaturalem* », della Chiesa è detto che « *neque eandem membrum est sive pars alterius cuiuslibet societatis, nec cum alia quavis confusa aut commiscenda; sed adeo in semetipsa perfecta, ut dum ab omnibus humanis societatibus distinguitur, supra eas tamen quam maxime evehatur* » (65). A conclusione poi del capo X, intitolato: « *De Ecclesiae potestate* », si ribadisce: « *Unde ecclesia Christi perfecta societas credenda est* » (66); notando per altro che non si tralascia di chiamare la Chiesa *Civitas Dei* in relazione alla *civitas terrena*, per concludere: « *Haec autem utriusque civitatis coniunctio ex qua in ipsam civilem societatem tanta bona promanant, non liberae hominum optioni permissa sed Dei lege praecepta est* » (67). Inoltre, tra i canoni che seguono il progetto di costituzione dogmatica, il can. X è così concepito: « *Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam sed collegium aut ita in civili societate seu in statu esse, ut saeculari dominationi subiiciatur; anathema sit* » (68). Nel pensiero del redattore il canone avrebbe colpito tre errori fondamentali: « 1) *eorum, qui generatim negant, ecclesiam esse societatem perfectam*; 2) *eorum, qui speciatim affirmant, ecclesiam non esse, nisi collegium*; 3) *eorum, qui contendunt, ecclesiam ut quae in statu sit, saeculari dominationi esse subiectam* » (69).

Come è noto, la progettata costituzione per la parte che riguardava i poteri del Papa nei riguardi della società civile, turbò alcuni governi, specialmente il ministro francese Daru, il quale si credette in dovere di mettere sull'avviso le cancellerie europee mediante un *Memorandum* contro « le pretese Ildebrandesche », che egli diceva rinnovate nello schema della costituzione dogmatica. Ma, sia per evitare dispute a questo riguardo proprio nel momento delicato in cui il Papa stava per perdere Roma, sia piuttosto per concentrare l'attenzione sul primato, oggetto di particolari discussioni per quanto concerneva la sua infallibilità (70), si credette più opportuno che la seconda costituzione dogmatica incominciasse dal capo XI; così, tralasciato il precedente schema, la discussione dei Padri in ben 14 congregazioni generali e 22 speciali fu diretta al nuovo schema della Costituzione *Pastor Aeternus* redatto dal Card. Bilio, per addivenire il 18 luglio 1870 alla sua solenne promulgazione.

Epperò se non si ebbe la definizione dogmatica della Chiesa *Società*

(64) PETIT-MARTIN, *Collectio Conciliorum*, t. XV, col. 539-553.

(65) *ivi*, col. 540.

(66) *ivi*, col. 543.

(67) *ivi*, col. 546.

(68) *ivi*, col. 552.

(69) *ivi*, col. 624.

(70) PETIT-MARTIN, *o. c.*, t. XVI, col. I.

Perfetta — nè allora, nè prima, nè in seguito, come invece viene ancora asserito da taluno (71) —, non mancò la discussione di questo argomento, evidentemente di sommo interesse per la dottrina giuspubblicistica ecclesiastica. Oltre agli schiarimenti forniti dallo stesso redattore della progettata costituzione dogmatica (72), sono da prendersi in considerazione le osservazioni presentate dai Padri (73), nonchè quanto si può ricavare dagli altri schemi elaborati da alcuni Vescovi (74).

Orbene, il redattore dello schema (il cui pensiero è chiaramente sintetizzato nella sua motivazione del canone X soprariferita), voleva battere in breccia contro la teoria protestantica della *Ecclesia-Collegium*, dunque: 1) soggetta allo Stato (ciò che anche per altre vie si sosteneva dagli statolatri), 2) *societas aequalis*, cioè non gerarchica (essendo anche questa una conseguenza della natura giuridica del *collegium*). Citava perciò il Puffendorf, il Böhmer, il Grozio, il Burmann, l'Heineccius, lo Stryck, lo Schilt, il Giannone.

Avendo cercato di disporre in ordine sistematico per il punto che ci interessa le varie osservazioni dei Padri, crediamo conveniente riportarle in gruppi contrassegnati dai rispettivi numeri progressivi. A questo scopo ci sembra che si debba incominciare da una precisazione del termine *societas perfecta* reclamata da Mons. Dinkel, Vescovo di Augusta.

1) Quel Vescovo riteneva meno opportuno che nel capo III della costituzione si parlasse della Chiesa come società perfetta (ma su questo non saremo d'accordo) « *cum idem praedicatum alibi (cap. X) ad alium modum*

(71) «Tale fondamentale qualifica (società perfetta attribuita alla Chiesa) del resto non solo ha avuto la sua espressa e formale proclamazione e conferma in molteplici definizioni dogmatiche pontificie...» (D'AVACK, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel jus publicum ecclesiasticum*, Firenze, 1937, n. 4, pp. 17-18); e in conferma della sua asserzione l'illustre professore cita in nota, oltre il Sillabo, le encicliche *Immortale Dei* e *Libertas*, di Leone XIII, *Ubi arcano* di Pio XI, e rinvia a diverse altre encicliche, suggerendo per giunta la consultazione del CHOUPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint Siège* (Paris, 1913), pag. 244 ss. Ora, lasciando da parte gli altri documenti pontifici, e attenendoci al Sillabo, l'unico di cui si può dubitare se avesse valore dogmatico, è ben strano che il D'AVACK citi il Choupin il quale nell'articolo *Syllabus* del *Dictionnaire Apologetique de la F. C.* (1928, t. IV, § IV, col. 1577), dovuto alla sua penna, non fa che riprodurre alla lettera la conclusione che si legge a pag. 121-122 della citata opera, prima edizione 1907. Difettando della edizione del 1913 citata dal D'AVACK, non possiamo controllare quale potesse essere in quell'anno l'opinione del Choupin, ma data la perfetta concordanza con la conclusione riportata nell'articolo del *Dictionnaire*, il cui volume IV è uscito nel 1928, è verosimile pensare che il Choupin nel 1913 non fosse di parere diverso. Orbene, la conclusione riguardo al valore dogmatico del Sillabo è la seguente: « *En somme, si l'on ne peut pas dire avec certitude que le Syllabus est une définition ex cathedra, ou qu'il est garanti dans toutes ses parties par l'infaillibilité de l'Église, il est au moins, sans contredit, un acte du Souverain Pontife, une décision doctrinale du Pape, faisant autorité dans l'Église universelle, à laquelle par conséquent tous les fidèles doivent respect et obéissance* » (ciò che evidentemente non è l'*assensus fidei*, dovuto solo alle definizioni *ex cathedra*).

(72) PETIT-MARTIN, o. c., t. XV, coll. 556-561.

(73) *ivi*, col. 770-785.

(74) *ivi*, col. 863-930.

ecclesiae vindicetur » (75). Infatti, nel cap. X la conclusione: « *Unde ecclesia Christi perfecta societas credenda est* », viene dalla premessa « *Christi autem Ecclesia non est societas aequalium* » (76). Ora, è superfluo far notare l'importanza di salvaguardare la precisa portata della locuzione *societas perfecta*. È pur vero che dal concetto protestantico della Chiesa *Collegium* bipartono l'errore della *societas aequalis* e quello della *societas imperfecta* (77), e che tra i punti da dimostrare per asserire che la Chiesa è società perfetta vi è anche quello dell'autorità stabilita da Gesù stesso mediante l'istituzione del primato e dell'episcopato, e che perciò con questa dimostrazione si risponde simultaneamente ai due errori, ma è indubbiamente meglio — come difatti porta la consueta *ratio* giuspubblicistica ecclesiastica — il rispondere separatamente, cioè affermando e dimostrando che la Chiesa è *societas inaequalis* ed è inoltre *societas perfecta*. Quindi, l'osservazione di Mons. Dinkel, buona nel segnalare l'opportunità della distinzione, poteva essere più esatta nel proporre di conservare l'espressione *societas perfecta* nel capo III, togliendola invece dal capo X.

La genuina accezione di *societas perfecta* era difesa sotto un altro aspetto dal Vescovo di Orano, Mons. Callot, il quale faceva notare che nel capo III della costituzione « *cum dicitur ecclesia societas perfecta, haec vox perfecta duplici sensu usurpari videtur, scilicet pro completa et pro omnium praestantissima* » (78).

Si possono considerare come integranti di queste osservazioni la richiesta del Card. Trevisanato, Patriarca di Venezia: « *Dicendum erat in capite tertio in quo sita sit veritas, perfectio, spiritualitas et supernaturalitas societatis Christi fidelium* » (79), e quella di Mons. Lyonnet Vescovo di Albi, anch'egli desideroso di una « *opportunam declarationem sensus, quo ecclesia dicitur et est societas vera perfecta spiritualis et supernaturalis* » (80).

Scendendo più al particolare, il Vescovo di Perpignano, Mons. Ramadié si lamentava di non trovare nel capo III « *satis distincte (expositas) proprietates quae perfectam societatem constituunt* », e in sostegno del suo lamento spifferava (più o meno perfetta) la classica definizione della società perfetta dei trattati di *Ius P. E.*: « *quae in se completa et independens, in suo ordine sibi plene sufficiens ad assequendum finem sibi propositum, nec ulli alteri subiecta in illis, quae ad eam pertinent* », suggerendo per giunta alcuni testi scrittureali che potevano servire per la dimostrazione (81).

(75) *ivi*, col. 779, n. 226.

(76) *ivi*, col. 543.

(77) Basti per tutti la dichiarazione del Böhmer: « *(societates aequales sunt) ubi neuter alteri imperat et sic ibi cessat respectus imperantis et parentis, ut sunt collegia quae libera hominum coitione constant [...] et cum ecclesia collegium quoddam in republica repraesentet, non potest non, quatenus collegium seu externa societas in republica est, summae maiestatis imperio esse subiecta* (citato nelle col. 556-557).

(78) *ivi*, col. 775, n. 212.

(79) *ivi*, col. 776, n. 214.

(80) *ivi*, col. 775, n. 207.

(81) *ivi*, col. 775-76, n. 213.

Non meno importante a questo riguardo era l'osservazione di Mons. Barabei, Vescovo di San Miniato, al quale sembrava opportuno « *addendum ecclesiam esse societatem iuridicam, ut ostendatur eam existere iuridice, nempe iuxta leges a Christo Domino traditas cum eam fundavit* » (82), (ottima avvertenza, sebbene, come vedremo più innanzi, a nostro avviso, questa parte della dimostrazione della perfezione giuridica della Chiesa si esprima meglio asserendo che essa è *iure perfecta* che non dicendola *iuridice perfecta*).

2) Un'altra preoccupazione che si rivela in diverse osservazioni era quella di trovare la formula esatta per esprimere la spiritualità e la soprannaturalità della Chiesa, senza prestare il fianco a equivocaioni sul significato delle espressioni *societas vera*, *societas perfecta*, giacchè gli appellativi *spiritualis* e *supernaturalis* venivano subito dopo a quello di (*societas*) *vera* e *perfecta* nella rubrica del capo III. Perciò, il Card. Riario Sforza di Napoli proponeva che il titolo fosse cambiato in questo modo: « *Ecclesiam esse societatem veram perfectam et ad spiritualem ac supernaturalem finem ordinatam; ut occurratur impiae doctrinae qua volunt nonnulli ecclesiam ab hoc mundo temporali esse separandam* » (83). Quasi identica la formula proposta da Mons. Mazzuoli, Vescovo di San Severino: « *ad finem spiritualem ac supernaturalem fundatam* » (84).

Più decisa la dicitura proposta da Mons. Vespasiani di Fano: « *Ecclesia est vera et perfecta societas, insimul tamen spiritualis et supernaturalis* » (85).

Più reciso di tutti, Mons. Gastaldi di Saluzzo proponeva addirittura la soppressione di *spiritualis* « *cum hostes inde ansam sumant ad eam expoliandam rebus temporalibus* » (86).

Invece, il Card. Guidi di Bologna chiedeva che si spiegasse « *qua ratione ecclesia est spiritualis et omnino supernaturalis ne qui forte aberrant et putent nullo modo ad eam quae humana sunt pertinere* » (87).

3) Risulta palesemente rivolta allo stesso fine, sebbene riferentesi ad un altro punto di dottrina, l'osservazione del Card. Silvestri, il quale proponeva che la rubrica del capo III fosse così concepita: « *De ecclesia prout est societas vera, una, perfecta, spiritualis, ordinis supernaturalis, simul que visibilis, ac de eiusdem ecclesiae potestate* » (88). Anche Mons. Magnasco era di questa idea posto che desiderava che prima si trattasse « *de*

(82) *ivi*, col. 775, n. 209.

(83) *ivi*, col. 776, n. 215.

(84) *ivi*, col. 772, n. 193.

(85) *ivi*, col. 778, n. 222.

(86) *ivi*, col. 778, n. 221.

(87) *ivi*, col. 777, n. 216.

(88) *ivi*, col. 771, n. 191.

visibilitate ecclesiae ac demum exponerentur quae nunc extant in capite tertio » (89). Idem Mons. Aronne di Montalto (90).

Infatti, è troppo chiaro che per parlare della Chiesa come società vera e perfetta bisogna presupporre la visibilità, diversamente si apre la via allo sdoppiamento protestantico del *collegium* visibile e della *ecclesia* invisibile. È chiaro poi che con tali osservazioni si segnalava indirettamente l'incongruenza di trattare della visibilità della Chiesa nel capo (IV) seguente a quello della perfezione giuridica.

4) Fin qui, come si vede, l'aspetto dualistico del concetto e della formula, per cui Chiesa e Stato vengono detti società perfette, è presente solo — diremmo — indirettamente; vale a dire, predomina la preoccupazione di difendere la Chiesa dall'essere assorbita « giuridicamente » dallo Stato, mediante la previa riduzione al concetto protestantico di *collegium*. Epperò, siccome nello schema alla dichiarata perfezione della Chiesa seguivano le parole: « *supra eas (humanas societates) tamen quam maxime evehatur* » (91), il conciliantissimo Mons. Dupanloup d'Orléans non mancava di chiederne la soppressione facendo una osservazione che integra le precedenti circa il genuino concetto di società perfetta: « *hoc pacto praecavetur aequivocatio vocis illius perfecta quae in textu videri potest referri ad ideam praecellentiae* » (92).

Più che di togliere, si trattava di precisare; perciò Mons. Ginoulhiac sottolineava l'incongruenza di far dipendere il « *supra eas tamen quam maxime evehatur* » dalla premessa « *in semetipsa perfecta* », osservando: « *non ex eo quod ecclesia sit in semetipsa perfecta, nec etiam adeo, id est in summo gradu perfecta, sed quod taliter seu speciali, perfectionis modo et genere perfecta ideo supra alias illam evehi dicendum est. Omnis enim etiam humana societas in semetipsa et in genere suo est perfecta* ». Faceva poi ancora notare l'imprecisione della frase: « *supra eas tamen quam maxime evehatur* » osservando: « *Haec enim voces supra eas et superioritatem auctoritatis et superioritatem ordinis, seu in ordine superiori, designare et exprimere aptae sunt. Sic, qui supra scientias mathematicas theologiam maxime evehi declarant, duo maxime distincta confundunt et commiscunt* » (93).

Il Vescovo sloveno Mons. Stepischnegg di Lavant proponeva che si cangiasse il « *supra eas evehatur* » con un *antecellit*, portando la frase a questa dicitura: « *... distinguitur, eas tamen tum quoad originem, tum quoad finem et media longe antecellit* » (94). Così ancora, il già ricordato Mons. Dinkel con altri Vescovi proponeva che si dicesse che la Chiesa « *ita ab eodem (Divino Conditore) suam existendi formam suamque constitutionem*

(89) *ivi*, col. 775, n. 208.

(90) *ivi*, col. 773, n. 198.

(91) v. sopra, inizio dell'*excursus*.

(92) *ivi*, col. 777, n. 218.

(93) *ivi*, col. 779, n. 227.

(94) *ivi*, col. 776, n. 224.

accepit, adeo ut non solum a qualibet alia humana societate distinguatur, sed etiam propter singularem suam naturam longe prae omnibus humanis societatibus emineat » (95).

Abbiamo già riportato sopra, nel n. 1, l'osservazione di Mons. Callot sul pericolo che nel contesto del capo III della progettata costituzione dogmatica l'espressione *societas perfecta* potesse anche suonare « *omnium praestantissima* ».

Finalmente, il Vescovo di Clifton, Mons. Clifford dopo le parole « *confusa aut commiscenda* », avrebbe voluto l'inciso: « *quamvis homines, qui spiritualis huius societatis sunt membra, humanarum etiam societatum membra sint* » affinché « *magis appareat nos asserere quidem independentiam ecclesiae a statu civili, non autem independentiam singulorum ecclesiae membrorum ab hoc statu in rebus quae ad ipsum spectant* » (96).

6) Indubbiamente preziosa la raccomandazione di Mons. Di Pietro: « *Ecclesiam esse societatem perfectam inferri ac demonstrari deberet postquam doctrina de Ecclesiae characteribus et proprietatibus exposita fuisset* » (97).

7) In mezzo alla generale preoccupazione di incastonare sapientemente nella costituzione dogmatica l'espressione *Ecclesia societas perfecta*, il Vescovo Mons. Wiery di Gurk, pur lodando la trattazione contenuta nel capo III, riteneva « *melius esset ecclesiam Christi qua peculiarem divini Redemptoris creationem demonstrare, cui simile in terra nihil inveniatur* (e fin qui d'accordo), *quam illam cum humanis societatibus comparare, characteres humanarum societatum in ea anxie investigare, et hoc modo ad veram quidem sed mundo exosam conclusionem pervenire, quod supra reliquas societates quam maxime evehatur* » (98); qui invece, con buona pace — ormai eterna — del prelato austriaco, non si può più essergli consenzienti se non si vuole rinunciare a impostare la tesi fondamentale propriamente detta, ma soprattutto la « grande tesi » del *Ius P. E.* Con la proposta del Wiery si può giungere a un nuovo capitolo del *De Ecclesia Christi*, ma si rinuncia alla base del *Ius P. E.*; diremo dunque che in tutti i casi conviene attenersi all'« *haec facere et illa non omittere* ».

Non così radicale, ma un po' antiquatella, la proposta del Vescovo di Urgel Mons. Caixal y Estradé, al quale « *displicet vox societatis cum agitur de ecclesia definienda, quam regnum potius vult appellari* » (99). Coerente alla sua idea, avendo presentato uno schema per suo conto, intitolava il capo III: « *Ecclesia Christi Domini est regnum verum, unum et universale seu catholicum, visibile atque spirituale, infirmum in humana potentia, sed*

(95) *ivi*, col. 779, n. 226.

(96) *ivi*, col. 770, n. 185.

(97) *ivi*, col. 777, n. 192.

(98) *ivi*, col. 779, n. 225.

(99) *ivi*, col. 774, n. 205.

supernaturale in omnipotente virtute spiritus, quo vivificatur », dimostrando che questo *regnum* ha le cinque proprietà, proprie di ogni regno (100). Ma il buon Vescovo spagnuolo fu lasciato a fare da solista, giacchè anche negli altri schemi aderenti a quello ufficiale si parla della Chiesa società vera e perfetta (101). Lo schema di Mons. Ketteler prescinde dalla perfezione giuridica della Chiesa, e parla della « *unam quamdam catholicam humano-divinam societatem* » (102).

Dal fin qui detto si vede come in realtà si fosse ancora lontani dalla precisione giuridica della espressione tipicamente dualistica di Leone XIII: « *Similiter intelligi debet Ecclesiam societatem esse, non minus quam ipsam civitatem, genere et iure perfectam* » (103), il quale durante la discussione, per il punto che ci interessa, si limitava ad intervenire come purista, facendo osservare che nel capo III « *leguntur fere simul posita duo illa verba adhaereant et cohaereant: quod non bene sonat* » (104). L'« *Immortale Dei* » del futuro papa assolverà pienamente il riserbo del Cardinale Vescovo di Perugia.

Non ci è dato di poter affermare con certezza quale sia stata l'influenza delle pubblicazioni giuspubbliciste ecclesiastiche sulla dichiarazione leoniana, ed è appunto di questo che auspichiamo una esauriente monografia. Conseguentemente, dobbiamo ancora astenerci dal pronunciare un giudizio sicuro sulle ragioni che hanno indotto a scegliere l'espressione *societas perfecta* per l'affermazione della parità giuridica della Chiesa con lo Stato. Epperò, ci sembra verosimile che l'aver lasciato da parte l'asserzione della Chiesa *Civitas, Status, Regnum*, ecc. abbia ubbidito al duplice intento di evitare il pericolo di equivocare circa le pretese della Chiesa nei confronti dello Stato, o quello di prendere semplicemente in senso allegorico l'affermazione della Chiesa *Status, Regnum, Civitas*, ecc., senza contare che la parola *societas* si intonava assai bene al clima sociologico e democratico dell'epoca (105).

(100) *ivi*, col. 882-83.

(101) *ivi*, col. 875, 886, 888, 895, 903.

(102) *ivi*, col. 866.

(103) *Immortale Dei*, § 49.

(104) PETIT-MARTIN, o. c., t. XV, col. 772, n. 196.

(105) Ormai l'espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa ricorre di continuo nei documenti pontifici. Basti ricordare per tutti la costituzione apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* con cui viene promulgato il *Codex I. C.*, e per la sua comparazione colla realtà del Corpo Mistico di Cristo, l'enciclica *Corporis Christi Mystici* del Regnante Pontefice Pio XII, nella quale si legge: « *Quapropter funestum etiam eorum errorem dolemus atque improbamus, qui commenticiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quamdam caritate alitam ac formatam, cui quidem — non sine despicientia — aliam opponunt, quam iuridicam vocant. At perperam omnino eiusdem distinctionem inducunt: non enim intellegunt divinum Redemptorem eadem ipsa de causa conditum ab se hominum coetum, perfectam voluisse genere suo societatem constitutam, ac iuridicis omnibus socialibusque elementis instructam ut nempe salutiferum Redemptionis opus hisce in terris perennaret* ». (AAS., XXXV, 1943, pag. 224).

Si noti poi che se chiamando Chiesa e Stato società perfette si fa la dovuta distinzione delle due società, non se ne autorizza come tesi la separazione, giacchè perciò stesso che entrambe sono dette perfette è escluso come *contradictio in terminis* che lo possano

In appoggio della nostra interpretazione potremmo apportare una analogia ricordando come nella conferenza dell'Aja del 1899, poichè il testo primitivo per designare le parti contraenti usava il termine *Stati*, e così si precludeva una eventuale adesione della Santa Sede, allora designata sempre col termine di *potenza* e non di *Stato*, il prof. Luigi Renault otteneva che il termine *Stati* venisse sostituito con quello di *Potenze*, intervento che peraltro non doveva risolvere definitivamente la questione perchè nell'articolo 60 della 1^a Convenzione si stabilì che le future adesioni avrebbero dovuto formare oggetto di una ulteriore intesa tra le potenze contraenti, così chi avesse avuto interesse ad escludere l'eventuale adesione della S. Sede aveva ancora la strada aperta per escogitare qualche cavillo giuridico per opporvisi (106).

Peraltro, qualunque sia stato l'intento nella scelta dell'espressione *societas perfecta*, non si può non riconoscere che essa è stata felicissima. Il frasario stesso dello Stagirita fa convergere l'attenzione sul criterio teleologico (107) nello stabilire la perfezione di entrambe società, e conduce al Diritto Naturale (108) oggettivamente interpretato, su cui la Chiesa può avanzare la legittima pretesa di avere consenziente lo Stato. Ora, se al fine

essere nello stesso ordine, cioè per lo stesso fine; così dunque i rispettivi fini portano alla commisurazione e alla logica subordinazione; perciò nella normalità delle cose dovrebbe seguire come conseguenza lo *Status Catholicus*. In questo senso nella *Immortale Dei* il preciso riconoscimento dualistico è accompagnato dalla esplicita dichiarazione del dovere della *ordinata colligatio*; si parla ancora dei due poteri (§ 24), del paragone della unione dell'anima col corpo (§ 26), della Chiesa «*quae vero in republica suum ius teneat*», ecc. Epperò, anche se per le circostanze storico-ambientali non si può addivenire allo *Status Catholicus*, qualificando Chiesa e Stato società perfette si mette l'indispensabile premessa per l'ordinato sistema dei rapporti delle due società quando vien meno la *teoreticamente normale* confessionalità dello Stato.

(106) V. MÜLLER, *Il concetto della Chiesa*, ecc., pag. 196.

(107) Oltrechè nella qualificazione dell'uomo quale πολιτικὸν ζῷον (Politica, I, I, c. I (10)), destinato quindi alla πόλις, la finalità affiora anche dallo stesso termine usato per esprimere la perfezione della città, chiamata κοινωνία τέλειος (ivi), giacchè τέλειος provenendo da τέλος, indica assai bene che si tratta di raggiungere un fine prestabilito. Occorre però appena ricordare il divario tra Aristotele e S. Tommaso circa la finalità dell'*animal politycum*, giacchè se per l'ideologia greca quantunque determinante dell'associazione fosse il bene, l'individuo però mutuava dalla πόλις anche la propria personalità, per la concezione cristiana, lo Stato non è altro che un mezzo, sia pure necessario, per il raggiungimento della perfezione umana. Basti ricordare il celebre passo della 1^a 2ae, q. XXI, art. 4, ad 3: «*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua [...] sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum*».

(108) S. Tommaso ha il merito di aver rimesso in onore il Diritto Naturale dello Stato soffocato nel Medio Evo dal c. d. agostinianismo politico: «*Ius autem divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum quod est ex naturali ratione*» 2^a 2ae, q. 10, art. 10; di modo che: «*Infidelitas secundum seipsam non repugnat dominio: eo quod dominium introductum est de iure gentium, quod est ius humanum; distinctio autem fidelium et infidelium est secundum ius divinum, per quod non tollitur ius humanum*» (2^a 2ae, q. 12, art. 2).

Tuttavia, l'elaborazione completa del sistema è dovuta al domenicano Giovanni di Parigi (*De potestate regia et papali*, in *Monarchia Sancti romani imperii* del GOLDAST, Francoforti, 1668), II, il quale però «*mêle à des idées justes certaines outrances gallicanes*». (ARQUILLIÈRE, *Saint Grégoire VII*, pag. 588, nota 1).

temporale della *Civitas* si aggiunge sui dati della Rivelazione — che la ragione autorizza ad ammettere — il fine eterno soprannaturale, eccoci di fronte a due fini da raggiungersi societariamente, non subordinati ad altri fini omogenei: la felicità temporale e quella eterna e la corrispondente autosufficienza dei mezzi; tirando le somme si ha: Chiesa e Stato = entrambi società perfette (109).

7) Passiamo ora a considerare l'estensione della tesi fondamentale propriamente detta « *Ecclesia est societas perfecta* ».

a) Come è evidente, questa estensione è necessariamente determinata dal valore riassuntivo della espressione *societas perfecta*. Ma poichè, come veniamo esponendo, essa deriva dalla previa qualificazione della società statale, va da sè che chiamando la Chiesa *societas perfecta* s'intenda dire che *societariamente* (salva quindi la sua inconfondibile essenza soprannaturale) essa è tutto ciò che è lo Stato.

1) Perciò, si dice anzitutto che essa, nonostante la sua intima natura di Corpo Mistico di Cristo, è una *vera società*, cioè che la natura societaria le appartiene non in un modo analogico ma univoco (110), comune a tutte le altre società terrene.

2) Si vuole inoltre affermare che essa non è una società meramente amicale, ma *giuridica*; epperò tale da non confondersi con le altre società giuridiche che sorgono nello Stato.

3) Finalmente, si vuole ancora dire che essa è una società *pubblica*, la cui pubblicità però è tale da non consentire altra equiparazione se non con quella dello Stato (111), ragione per cui si è introdotta nel *Ius P. E.* la qualifica *societas perfecta*, predicabile di entrambi.

b) Notiamo però che alla conclusione di una qualifica comune alla Chiesa e allo Stato si potrebbe addivenire sin dalla seconda asserzione; infatti

(109) L'espressione *societas perfecta* nei confronti della Chiesa (e quindi in rapporto con lo Stato), è ormai accolta oltrechè dai trattati di *Ius P. E.*, da quelli di sociologia cattolica; v. per es. il *Codice Sociale* di Malines, art. 176: « La Chiesa cattolica è una società perfetta come lo Stato », e *Per la comunità cristiana, Principi dell'ordinamento sociale*, a cura di un gruppo di studiosi amici di Camaldoli, Roma, 1945, art. 22; i recenti ecclesiasticisti poi non mancano di riportare l'asserzione del *Ius P. E.* mettendola in relazione con analoghe espressioni civiliste.

(110) La dicitura della proposizione 19 del Sillabo non ammette dubbio; si condanna l'errore di chi asserisce: « *Ecclesia non est vera perfectaque societas* », ecc. (D. B. n. 1719); quindi, anche se salvaguardata dal contesto, non ci sembra felice la proposizione del JOURNET: « *C'est seulement au sens analogique, nullement au sens univoque que les mots de "pouvoir" et de "société" s'appliquent à l'Eglise et à l'ordre civil* (L'Eglise du Verbe Incarné, Paris, 1941, pag. 201).

Si ricordi inoltre che nella *Immortale Dei* è detto che la Chiesa è società « *non secus ac civilis communitas* » (§ 18).

(111) Questa dizione « *pubblicità che non consente altra equiparazione che con quella dello Stato* » ci sembra più precisa della formula « *pubblicità tutta speciale* » di uso frequente presso gli internazionalisti e gli ecclesiasticisti. Non parliamo poi dell'espressione « *ente pubblico* » applicato alla Chiesa, che porta necessariamente a misconoscere la natura di società perfetta. V. in proposito i rilievi del CHECCHINI, *Introduzione dommatica del Diritto Ecclesiastico Italiano*, Padova, 1937, pag. 60, nota 1.

anche senza passare attraverso la qualifica di società pubblica si può arrivare a definire la Chiesa società perfetta perciò stesso che la si dice giuridica; diciamo meglio, non se ne può fare a meno: associata la giuridicità della Chiesa, si arriva logicamente alla sua perfezione giuridica (112).

E qui, pure a costo di ripeterci, e per di più di insistere su un concetto che dovrebbe essere ovvio, ci sia consentito di ribadire che l'espressione *societas perfecta* non ha ragione di essere se si prescinde dalla giuridicità; in altri termini, non si potrebbe chiamare la Chiesa società perfetta se non si potesse anche dirla giuridica.

A questo riguardo, non sarà mai sufficientemente notato che altro è dire « la Chiesa è perfetta », altro « la Chiesa è società perfetta ». La Chiesa infatti può essere considerata *a se*, ed allora sorge la possibilità di paragonarla con la Sinagoga per constatarne la perfezione su quella istituzione del V. T.; ma se, senza rinunciare alla sua inconfondibile singolarità, si vuole metterla a paragone con lo Stato, allora bisogna necessariamente incontrarsi con quello che lo Stato può opporre, la sua sovranità, che nei riguardi delle altre società si estrinseca nel sottoporle o subordinarle al suo ordinamento giuridico.

Nè la spiritualità della Chiesa esime o rende impossibile questo incontro, giacchè l'esperienza storica ci presenta il fenomeno religioso, se non già societario fin dagli inizi, presto o tardi erompente dalla cerchia famigliare per rispondere al naturale impulso di una più vasta società, quindi inevitabilmente soggetto di regolamentazione giuridica. Questa non poteva mancare alla Religione Cristiana, tanto più che essendo stata superata la fase preparatoria della Sinagoga, la religione riacquistava con Gesù Cristo ciò che naturalmente deve caratterizzarla: l'universalità; rendendosi perciò tanto più necessaria la regolamentazione giuridica quanto più vasto è il fenomeno che doveva essere regolato (113).

Ora, astraendo dalla incompatibilità che anche la sola universalità della

(112) Infatti dichiarare la Chiesa società giuridica non importa un semplice allineamento della società fondata da Gesù Cristo con le altre società giuridiche, il cui vincolo — comunque sia interpretata la loro origine giuridica — ha sempre bisogno per la propria perfezione della garanzia statale. Significa invece dichiarare che nella società-Chiesa il vincolo, pur non essendo meramente etico ma giuridico, non ha tuttavia affatto bisogno che lo Stato intervenga con la sua garanzia per perfezionarne la giuridicità. In altre parole, quando si dimostra che nella Chiesa esiste un vincolo veramente giuridico, elemento differenziale della società giuridica da quella semplicemente amicale, si deve ancora dire che la giuridicità di tale vincolo non proviene dallo Stato. La Chiesa non è una *società giuridica qualsiasi*, ma una società giuridica indipendente dallo Stato.

(113) Come vedremo meglio innanzi, mettendo a paragone la realtà del Corpo Mistico con la realtà della Chiesa società terrena, non c'è dubbio che la prima, pur essendo sprovvista di giuridicità, superi la seconda (la cui perfezione perciò è veramente solo relativa, ossia, riguardo al fine da conseguire in questo mondo: vale a dire la Chiesa in tanto è perfetta in quanto è *viatrix*). Questo però non toglie che anche la Chiesa come società di questo mondo, si allinei con le altre società, e perciò veda il proprio grado di perfezione legato alla maggiore o minore autonomia giuridica nel raggiungimento del proprio fine; ora, siccome tale autonomia è somma, a ragione si dice che la Chiesa è una società giuridicamente perfetta.

Chiesa (nulla quindi diciamo della soprannaturalità del fine e dei mezzi per conseguirlo) importa aciocchè questa regolamentazione debba provenire dai vari Stati — quali di fatto esistevano al sorgere della Chiesa, senza la possibilità di una loro fusione assoluta —, sono pensabili due ipotesi, cioè la regolamentazione giuridica della Chiesa viene data o dallo Stato, o da chi in nessun modo è compreso nella sfera statale, cioè dalla Chiesa stessa, indipendentemente dallo Stato. Naturalmente, dovrebbe ancora sempre dirsi data dallo Stato quella regolamentazione che sebbene promanante da un altro ente avesse bisogno della sanzione statale, o ammettesse in qualunque modo integramenti a mezzo di disposizioni statali.

Come è logicamente arguibile, si è verificata la seconda ipotesi: Gesù Cristo provide all'autonomia giuridica della Chiesa rendendola assolutamente indipendente dallo Stato (asserto della cui dimostrazione discorreremo a suo luogo). Qui premeva solo far notare come non ci potesse essere completa indipendenza della Chiesa dallo Stato — presupposto per dichiararla società perfetta — se non si fosse inclusa in tale indipendenza l'autonomia giuridica.

Peraltro non va dimenticato che l'autonomia della Chiesa dallo Stato, creata da Gesù Cristo, continuamente difesa dalla autorità religiosa responsabile, arricchitasi nel corso dei secoli di nuovi titoli storico-giuridici, venne presentata e difesa dal *Ius P. E.* nella forma di perfezione giuridica quando lo Stato misconoscendo la *rivoluzione* operata da Gesù Cristo con la fondazione della Chiesa indipendente dall'autorità civile, ricominciò a riservarsi tale prerogativa arrivando addirittura in alcuni casi, in forza della c. d. statualità del diritto, a immedesimarsi ogni efficienza giuridica (114), con la

(114) Anche la statualità del diritto è condannata nel Sillabo. Tra gli errori annovera infatti il seguente: « *Reipublicae status, utpote omnium iurium origo et fons, iure quodam pollet nullis circumscripto limitibus* » prop. 39 DB., n. 1739).

Le affermazioni esclusiviste dello Stato nel campo giuridico sono evidentemente la conseguenza della sostituzione del criterio medioevale della anteriorità del diritto allo Stato e del conseguente asservimento del secondo al primo (« *Lex facit regem* »), col criterio volontaristico, fatalmente legato all'idea di forza. Ne viene quindi che nella c. d. dommatica civilista, in genere, anche se teoreticamente si ammette la pluralità di ordinamenti giuridici, se ne riconosce però come ineluttabile la sopraffazione da parte dello Stato: « La forza superiore dello Stato manifestantesi in concreto come suprema volontà ordinatrice, elimina gli altri ordinamenti [giuridici] nei quali si manifestano volontà ordinatrici inferiori. E siccome non può esservi che un'unica forza suprema (altrimenti non sarebbe più suprema), così nella unicità dell'ordinamento giuridico si esprime direttamente la sovranità dello Stato che lo pone. Se poi si prescinde da questo dato di fatto, rappresentato dall'esistenza di una forza ordinatrice suprema, gli ordinamenti giuridici riappariscono nella loro logica molteplicità, e ciascuno valido in se stesso ». (CESARINI SFORZA, in *Nuovo Digesto Italiano*, IX, 187 a).

Basti poi per tutte (o almeno buona parte) delle affermazioni ecclesiasticiste questa dello SCHIAPPOLI: « La Chiesa Cattolica riconosce come unica ed esclusiva fonte del diritto canonico la Chiesa stessa ed i suoi organi competenti a formularlo. Ma oggi lo Stato si è posto come unico fattore del diritto dal punto di vista formale. E poichè lo Stato è il solo soggetto del diritto e il suo compito è di formularlo e di assicurarne l'osservanza coattivamente, il diritto della Chiesa si può considerare come diritto oggettivo, solo in quanto sia imposto o sancito dallo Stato, il quale solo dà e può dare alle norme sociali la coazione che è la caratteristica del diritto. Perciò le norme ecclesiastiche, che

duplice conseguenza di limitarsi al riconoscimento dei valori etici della Chiesa e di volerla perciò soggetta per quello che riguarda i valori giuridici (115).

Ci sembra quindi di poter affermare che sebbene dottrinalmente sia ovvio che la perfezione societaria implichi la perfezione giuridica, in realtà l'affermazione storica della qualifica di società perfetta a favore della Chiesa venne fatta marcando l'accento sull'avverbio *iuridice*, generalmente sottinteso nella sinteticissima espressione *societas perfecta*; fu detto dunque che la Chiesa è *societas iuridice perfecta*.

Del resto, a giustificare la prolissità del nostro richiamo potremmo appellarci alla non lontana formula « Libera Chiesa in libero Stato », che ostentava il candore di mettere su un piano paritario Chiesa e Stato, sì che il « libero » con ogni verosimiglianza avrebbe anche potuto tradursi: « società perfetta l'una, società perfetta l'altro ». Epperò, se la differenza non fosse già denunciata dal « nel », avvolgente la Chiesa nello Stato, la nuova edizione della formula prestamente seguita alla prima: « Libera Chiesa nello Stato Sovrano », dice assai chiaramente che si pensava ad una Chiesa libera o perfetta *in spiritualibus*, ma soggetta allo Stato, — o eufemisticamente « nello Stato » — per ciò che riguarda la perfezione giuridica (116).

regolano i rapporti dei fedeli tra loro e con l'ente che ad essi si sovrappone come istituto esteriore visibile, tra l'ente, i fedeli e coloro che sono fuori dell'associazione, hanno carattere giuridico, in quanto lo Stato avrà concessa o delegata alla Chiesa la facoltà di emanarle con effetti giuridici. Il diritto della Chiesa ha valore di diritto oggettivo, in quanto lo Stato ha dato ad essa una delegazione di governare con norme proprie obbligatorie per i suoi sudditi certi interessi esteriori ecclesiastici » (*Manuale di Diritto Ecclesiastico*, Napoli, 1924, n. 6, pag. 10-11).

(115) Naturalmente non esula la soggezione nemmeno quando, pur ammettendo la pluralità di ordinamenti giuridici, si ritiene che il *diritto vero e perfetto* sia solo quello coercibile, e non si riconosca altra coercibilità che quella materiale di cui dispone lo Stato, onde non resterebbe davvero altra conclusione che quella del JELLINEK: « Nello Stato moderno tutto il diritto si divide in quello creato dallo Stato e in quello ammesso dallo Stato » (*La dottrina generale dello Stato*, trad. it., Milano, 1921, pag. 655).

(116) Ossia, la celebre frase (sia pure inconsciamente) si riduceva a non essere altro che la seconda edizione della teoria protestantica della Chiesa, che come società invisibile non è soggetta a nessuno, ma come *collegium*, cioè come società esterna imperfetta, è necessariamente soggetta allo Stato: « *Et cum ecclesia collegium quoddam in republica repraesentet, non potest non, quatenus collegium seu externa societas in republica est, summae maiestatis imperio esse subiecta. Notanter dico, quatenus collegium est. Nam quatenus ecclesia interne consideratur secundum suam societatem cum Deo, quam intendit, et quatenus ipsa sacra extra tale collegium, seu societatem externam salva manent, et sic a collegio hoc externo non necessario dependent, nullius imperio est subiecta* ». (Böhmer, citato dal redattore del primo schema della costituzione dogmatica *De Ecclesia Christi* del Concilio Vaticano; PETIT-MARTIN, *Collectio Conciliorum*, t. XV, col. 557).

Uguale situazione giuridica, anche se nascosta da una fraseologia molto deferente, è quella fatta dall'arminiano Ugo Grozio: « *Atque ita absurdum non est dari duo iudicia summa sed generum diversorum, quale est in sacris iudicium directivum Ecclesiae Catholicae et impertivum summarum potestatum. Nam nec illo iudicio inter humana ullum est maius auctoritate; neque hoc ullum est maius potestate* ». (*De imperio summarum potestatum circa sacra*; pag. 91) riportato dal MÜLLER (*Il concetto della Chiesa*, ecc., pag. 307), il quale con un eccesso di buona fede riesce a trovare che da detta frase « risulta indubbiamente l'eguaglianza giuridica dei due poteri supremi, delle due potenze sovrane, lo Stato e la Chiesa »! Non c'è che dire; l'una *dirige*, l'altro *comanda*... e sono ugualmente sovrani.

Ora, è evidente che nel dichiarare i diritti della Chiesa il *Ius P. E.* non possa rimanere nella imprecisione, perciò, sia pure con una apparente ridondanza, il « *iuridice* » non poche volte accompagna l'aggettivo *perfecta*; onde la proposizione risulta: « *Ecclesia est societas iuridice perfecta* » (117).

Epperò non va nemmeno dimenticato che questa qualifica non può operare il livellamento giuridico della Chiesa con lo Stato (resta insopprimibile la logica subordinazione del temporale all'eterno, nel fine, nei mezzi, ecc.), nè può snaturarne le caratteristiche impresse dalla spiritualità alla sua perfezione giuridica. Ossia, quando uno Stato riconosce che la Chiesa è società perfetta, non per questo ha di fronte a sé un altro Stato (cioè un'altra società perfetta d'ordine temporale). Infatti, trattandosi di un altro Stato, posto che questo ha il suo territorio, i suoi sudditi, ecc., i rapporti vengono

(117) Il CAVAGNIS introduce senz'altro l'avverbio *iuridice* prima di *perfecta*. *Institutiones I. P. E.*, t. I, n. 57, pag. 33-34, e *passim*; donde viene la dicitura del cap. II del Libro I: *De iuridica perfectione Ecclesiae*. Anche l'OTTAVIANI usa le stesse espressioni *V. Institutiones I. P. E.*², Roma, 1934, vol. I, n. 25, pag. 57 e pag. 169 e 185.

Idem CONTE a CORONATA, *Ius Publicum Ecclesiasticum*², Taurini, 1934, n. 42, pag. 55.

Il CHECCHINI usa l'espressione *societas iuris perfecta* (Introduzione dommatica al *D. Eccl.* I, n. 11, pag. 23; n. 38, pag. 59).

Il CAPPELLO poi sottolinea anch'egli il « *iuridice* » di *perfecta*, ma non propriamente sotto il medesimo aspetto del nostro rilievo: « *Dicimus iuridice, quia ut palam est, non ex facto, quod a causa extrinseca et contingente pendet, sed ex iure natura societatis dimetienda est* » (*Summa Iuris Publici Ecclesiastici*, n. 45, p. 44). Se non erriamo, nella interpretazione, il Ch.mo Professore intende riferirsi alla legittimità della società, che per quanto concerne la Chiesa Cattolica importa che essa non sia sorta come società in forza del fatto umano di una intesa, ma bensì debba la sua esistenza all'intervento diretto e immediato di Gesù Cristo, esista cioè *ex iure divino*. Epperò, siccome applicare alla Chiesa la qualifica di *societas perfecta* implica prendere posizione di fronte allo Stato, legato più o meno al principio della statualità del diritto, bisogna prima di tutto sostenere che anche Dio possa dare origine al diritto in senso univoco con cui si discorre del diritto statale, internazionale, ecc. Perciò, pur facendo nostra la precedente avvertenza del P. Cappello, crediamo di dover sottolineare il *iuridice* soprattutto per indicare che la Chiesa è società perfetta in senso univoco con cui tale qualifica viene attribuita allo Stato, impiegheremo invece il *iure* per ricordare l'avvertenza del Ch.mo Professore. *V. infra*.

Nella « *Immortale Dei* », della Chiesa è detto: « *societas est genere et iure perfecta* » (§ 18), che nella traduzione italiana riportata dal Cavagnis nelle sue *Nozioni di Diritto Pubblico Naturale ed Ecclesiastico* (Roma, 1886, pag. 294) suona: « nel suo genere è giuridicamente perfetta ».

Anche qui, se non è arbitraria la nostra interpretazione, ci sembra che nel documento leoniano, mentre con la parola *genere* si provvede a salvaguardare il carattere specifico della Chiesa come società perfetta, con l'avverbio *iure* se ne dichiara la parità con lo Stato, non la semplice legittimità, nel senso testè riferito.

Noteremo poi che questa interpretazione sembra suffragata dalla genesi storica della locuzione *societas perfecta* di cui abbiamo discorso sopra.

Del resto, in sede civilistica si è sostenuta la corrispondenza delle due espressioni *societas perfecta* e *ordinamento giuridico primario*. V. D'AVACK, *Chiesa, Santa Sede e Città del Vaticano nel ius publicum ecclesiasticum*, pag. 12; CIPROTTI, *Lezioni di Diritto Canonico*, Padova, 1943, n. 40, pag. 52.

Invece, presso altri AA., quasi non bastasse il « *perfecta* », si aggiungono altre precisazioni: « *Ecclesia societas est perfecta suique iuris nec ab ulla alia societate pendens* ». (LAURENTIUS, *Institutiones Iuris Ecclesiastici*², Friburgi, 1908, pag. 36). V. pure WILMERS, *De Christi Ecclesia*, pag. 141.

regolati in base al diritto internazionale, portandoli magari alla alleanza più stretta (... più o meno sincera). Invece, con la Chiesa, si tratta di risolvere il problema di far coesistere su di un medesimo territorio, sui medesimi sudditi, le due sovranità, la statale e l'ecclesiastica.

È quindi evidente che a questo scopo non si possa prendere a modello il sistema dei rapporti internazionali (anche se i concordati vanno considerati *tamquam genus pactorum internationalium* (118); e perciò — ancora una volta — non saranno mai sufficientemente deprecate quelle costruzioni teoretiche dei rapporti tra società perfette *in astratto*, elaborate da alcuni giuspubblicisti ecclesiastici.

Conseguentemente, bisogna dire che è *indispensabile* l'intesa delle due società — almeno per certi negozi —, sia essa fissata nella costituzione statale (scritta o consuetudinaria), oppure frutto di pattuizioni concordatarie. L'intesa non distrugge la sovranità di nessuna delle due società perfette, ricordando però che la sovranità non ha come carattere essenziale l'assolutismo (119). Quindi, come lo Stato non rinuncia alla sua sovranità quando riconosce gli effetti giuridici del matrimonio celebrato a norma del diritto canonico, così la Chiesa non cessa di essere società perfetta, se circa i beni ecclesiastici immobili, artistici, ecc. *deve* necessariamente andare d'accordo con lo Stato (120).

Ma poichè la precisione tende ad essere assoluta, ci si consenta ancora una osservazione che può sembrare vana pedanteria. Invece del « *iuridice* » ogni tanto negli scritti dei giuspubblicisti ecclesiastici fa la sua comparsa un « *iure* »: *societas iure perfecta*. Non ci sembra che questo « *iure* » appartenga alla espressione *societas perfecta* applicata allo Stato, da cui lo si ricavi per riferirlo alla Chiesa; non ci sembra cioè che sia il « *iure* » sottinteso in quella espressione, con cui si intende dire che se anche una di queste *civitates*, riconosciute da Aristotele società perfette perchè giunte al colmo della disponibilità dei beni e perciò autosufficienti, *de facto* difetta di alcuni di questi mezzi, e quindi è titolare di una autosufficienza molto relativa, non cessa di essere *iure societas perfecta* (121). Il « *iure* » della espressione

(118) V. OTTAVIANI, *Institutiones I. P. Eccl.*, vol. II, n. 392, pag. 349.

(119) V. MÜLLER, *Il concetto della Chiesa*, ecc., pag. 301 ss.

(120) Epperò, questa necessità di intesa come non porta detrimento a quanto è affermato nel can. 1495, § 1: « *Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos* », così non autorizza a qualificare *materia mista* la proprietà ecclesiastica, come leggiamo in *Per la comunità cristiana* (Principi dell'ordinamento sociale, art. 19, pag. 21).

(121) Il CHELODI, discorrendo della *societas perfecta in genere*, dopo aver detto che « *ideoque ea [est] quae iuridice omnia media ad finem consequendum in se habet* », precisa: « *Iuridice dicitur, quia perspicuum est non ex facto, quod ab extrinseca et contingenti causa pendet, sed ex iure naturae societatis esse dimetiendam. Qui aliud sentit notionem iuris pervertit et admittere cogitur modo perfectam modo imperfectam eandem societatem esse posse* ». (*Ius Canonicum De Personis* ³, Vicentiae, 1942, n. 15, pag. 22)

Nè in Aristotele, nè in San Tommaso l'espressione *societas perfecta* è accompagnata dal « *iure* » o dal « *iuridice* ». Dicendo *communitas perfecta* intendono di aver detto tutto,

societas perfecta applicata alla Chiesa è di pertinenza « ecclesiastica », cioè al compito dichiarativo testè ricordato cumula quello di significare che la Chiesa è società perfetta non solo per uno stato di fatto, creante in forza dei riconoscimenti statali, patti concordati, ecc. lo stato di diritto, ma prima di tutto e soprattutto per legittima istituzione divina. Ossia: la Chiesa è *societas perfecta* non solo *de facto* ma anche *de iure*; vale a dire, essa è: *societas iure perfecta*.

Da questa interpretazione segue naturalmente l'esclusione della sinonimia di *iuridice* e di *iure* nelle rispettive formule « *societas iuridice perfecta* » e « *societas iure perfecta* » riferite alla Chiesa; il *iuridice* a nostro avviso ha propriamente il compito di significare che alla Chiesa nella sua realtà societaria compete piena autarchia riguardo allo Stato, il *iure* che essa è società perfetta *legittimamente*. Concludendo, i due asserti verreb-

giacchè entrambi stabiliscono la perfezione della *civitas* partendo da un criterio strettamente teleologico: come l'uomo non solo ha l'impulso naturale di vivere in società, ma vi è predestinato, così la *civitas* (il *regnum*) è predestinata ad essere il *non plus ultra* della società: la *societas perfecta*.

Contro il criterio teleologico alcuni, mettendosi di fronte allo sviluppo territoriale e al consolidamento dell'autorità nella *civitas*, obiettano: « *non intelligi, quomodo vinculum iuridicum et potestas successive crescat* » (WILMERS, *De Ecclesia Christi*, n. 3, pag. 6); alla quale obiezione, invece di opporre semplicemente l'irrelevanza dell'elemento quantitativo, l'A. citato risponde che « *recte etiam dicitur hanc societatem aliquando coepisse esse perfectam; nam nonnisi crescente multitudine conditiones et causae omnes, quibus « totius sufficientiae complementum »* (espressione riportata dal Suarez) *paratur, adsunt. Momentum individuum, quo haec sufficientia adsit, determinari non potest, ut determinari non potest, quae requiratur aquae copia, ut rivus fiat fluvius, et quis aedificiorum numerus, ut vicus fiat urbs* » ivi, pag. 6-7).

Veramente, per giungere a formulare la definizione della *societas perfecta* si può seguire tanto la via del fine quanto quella dell'autosufficienza dei mezzi per raggiungere il fine, giacchè prima di giungere alla mèta, le due vie necessariamente s'incontrano. V. CATHREIN, *Filosofia Morale*², trad. it., Firenze, 1920, vol. II, parte II, libro I, cap. I, § 2, 1, pag. 417 (dal quale però dissentiamo per il modo di esprimersi circa la società perfetta, almeno apparentemente aprioristico: « Anche senza aver riguardo al fine particolare si possono dare società perfette [si direbbe che la società perfetta sia un *genus* moltiplicabile all'infinito] e imperfette »). Ma, prima o dopo, non si può prescindere dal prendere in considerazione l'elemento *fine*, come vorrebbe invece il LABAND che afferma: « Il fine, cui serve un istituto giuridico è al di là del suo concetto » (*Das Staatsrecht des Deutschen Reiches*⁴, 1901, pag. 63). Ora, come osserva il Cathrein citando questo scrittore tedesco: « è vero che il fine non è un elemento costitutivo intrinseco, dell'istituto giuridico [nella società infatti parte costitutiva intrinseca è propriamente la tendenza al fine; l. c., pag. 414], perchè questo è un semplice mezzo per raggiungere quello, ma è falsa l'affermazione che un istituto giuridico si possa esattamente concepire e definire senza aver riguardo al fine » (l. c., pag. 417). Ciò equivarrebbe a definire la natura dell'occhio prescindendo dall'oggetto della facoltà visiva.

Bisogna quindi ammettere che come per tutti gli altri enti, così anche per le società, la finalità intrinseca (*finis operationis et finis operis*) è immanente, perciò i rapporti tra fine e società sono veramente quali li descrive S. Tommaso: « *Est enim societas, ut dictum est, adunatio hominum ad aliquid unum perficiendum: et ideo secundum diversa, ad quae perficienda societas ordinatur, oportet societates distingui, et de eis iudicari; cum iudicium uniuscuiusque rei praecipue sumatur ex fine*. » (*Opusc. contra impugn. Dei cultum et religionem*, c. 3; *Opera omnia*, Parmae, 1864, t. XV, pag. 10, b).

Epperò bisogna stare in guardia contro un certo pseudo teleologismo nei riguardi dello Stato, introdotto da ideologie politiche e penetrato anche nelle dottrine giuridiche, il quale della parola *politica*, avulsa dal suo significato primigenio, fa (implicitamente, e forse anche senza volerlo) una giustificazione del totalitarismo statale, che reca seco

bero fusi così: « *Ecclesia est societas iuridice perfecta non tantum de facto (seu de iure ex titulo historico promananti) sed etiam de iure divino* ».

Questa la nostra interpretazione; e siccome non abbiamo ancora trovato abbinate le due asserzioni, « *Ecclesia est s. iuridice perfecta; est s. iure perfecta* », non crederemmo superfluo avanzare la proposta di introdurre esplicitamente e la distinzione e le relative formule.

Se poi non pecchiamo di presunzione nell'interpretare l'*animus* del *Ius P. E.*, oseremmo ancora dire che, a nostro modo di vedere, l'asserto *Ecclesia est societas iure perfecta* è diretto specialmente contro gli oppositori che si trovano *ad intra* (protestanti, giansenisti, modernisti, ecc.) e importa la dimostrazione condotta direttamente sui documenti della Rivelazione specialmente scritturistici; invece, l'asserto *Ecclesia est societas iuridice perfecta* è rivolto specialmente contro gli oppositori che si trovano *ad extra* (Statolatri di tutte le tinte) e richiede la dimostrazione poggiante su argomenti giuridici positivi, o derivati dal Diritto Naturale, e per mezzo di questo, dalla Rivelazione.

È peraltro evidente che i due asserti non possano dare luogo nella trattazione elaborata dal *Ius P. E.* a due tesi distinte. Il *Ius P. E.* non può certo attendere che scompaia dalla faccia della terra il giuspositivismo per impostare la tesi della perfezione giuridica della Chiesa sui documenti della Rivelazione e sul Diritto Naturale.

D'altra parte il *Ius P. E.* non deve preoccuparsi delle esigenze positive, che, sia pure con una inverniciatura di moderazione, sono riscontrabili anche negli ecclesiastici, portavoce giuridico della *ratio statalis* con cui sono concepiti i rapporti tra Stato e Chiesa.

Il *Ius P. E.* risponde alle due diverse opposizioni poggiando soprattutto

inevitabilmente il misconoscimento dei diritti dei singoli, delle società minori, della Chiesa.

Quando dalla *politicità* dello Stato si ricava che esso è un « ente a scopi generali e quindi potenzialmente illimitati » (D'AVACK, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano*, n. 2, pag. 12), nonostante l'indubitabile buona intenzione dell'A., c'è già da rimanere perplessi di fronte a una definizione che minaccia compromettere la condizione strumentale dello Stato a beneficio della persona.

Ma quando della universalità o *politicità* del fine dello Stato se ne vuol fare un presupposto della sovranità (V. per es. PANUNZIO, *L'ente politico*, in « Raccolta di scritti di Diritto Pubblico in onore di Giovanni Vacchelli », Milano, 1938, n. 3, pag. 370), c'è da rimanere ancora più perplessi e domandarsi se, posta questa premessa, non si precluda la via alla dimostrazione della sovranità della società perfetta Chiesa, la quale per vero non può essere definita *sic et simpliciter* società o ente politico. Solo *discursive* si può giungere a una intesa con coteste teorie civiliste, dimostrando cioè che anche la politica *ratione peccati* è sottoposta alla Chiesa, e che perciò *in questo senso* anch'essa ha un *fine politico*, ecc. Ma per questo bisogna raddrizzare le idee circa la politica, vincendo una oppressione concettuale che data almeno da Lutero, da quando cioè venne elevato a principio che la religione è una cosa privata. Ci si consenta di riportare la sintetica dichiarazione del JOURNET: « *La vie politique plénière du chrétien est donc substantiellement, fondamentalement, naturelle et temporelle si l'on regarde à la matière où elle s'extériorise, mais surnaturelle et spirituelle si on la regarde en elle-même. Ou encore, pour employer d'autres mots qui reviendront plus loin, elle est naturelle et temporelle si l'on regarde à la substance des œuvres produites, mais surnaturelle et spirituelle si l'on regarde à l'action qui les produit.* (La *juridiction de l'Église sur la cité*, pag. 58-59).

sui documenti della Rivelazione l'asserto « *Ecclesia est societas iuridica* »; precisa invece con argomenti giuridici la dichiarazione: « *Ecclesia est societas iuridice perfecta* » (122).

Detto questo va da sè che la dimostrazione della asserzione *Ecclesia est societas perfecta* sarà tanto più convincente quanto più solida sarà risultata la previa dimostrazione del carattere giuridico della società fondata da Gesù Cristo, mentre il difetto di essa svuoterà completamente del suo significato l'espressione *societas perfecta*, facendone veramente un *titulus sine re*, cioè un'espressione la quale, sia pure contro la volontà del giuspubblicista ecclesiastico, è però in realtà non molto dissimile da quella che si può ricavare dalla frase « Libera Chiesa in libero Stato » e consimili (123).

Anzi, ci sembra di poter dire che la perfezione giuridica della Chiesa propriamente è stabilita e provata quando si dimostra che la Chiesa è una società giuridica, mentre quando si passa a provare l'asserto *Ecclesia est societas perfecta*, in realtà si addivene piuttosto a una riprova di quanto è già dimostrato precedentemente. Infatti, per dimostrare la giuridicità della Chiesa è indispensabile che la scienza ecclesiastica dica la propria parola

(122) Conviene ricordare che sebbene S. Tommaso usi la frase *communitas perfecta* volendo parlare della *societas perfecta* (frase che bisogna lasciare com'è — sia nell'edizione parmense come in quella leoniana — e non sostituirla con *societas perfecta* come troviamo per es. nel VAN HOVE, *De Legibus Ecclesiasticis*, Meclinae, 1930, pag. 94, terza riga), nella odierna dicitura canonica questa sostituzione non è più permessa; altro è la *societas perfecta* (Chiesa e Stato), altro sono le *communitates perfectae*, cioè quelle società ecclesiastiche minori capaci di ricevere la legge, di cui parla il Can. 25. Epperò anche nel SUAREZ (*De legibus*, L. I, c. VII) si riscontra una mancanza di distinzione tra le due accezioni di *communitas perfecta*, giacchè nel n. 19 del capo VII, mentre viene ricordato il capo I del libro I di Aristotele e il noto passo della 1^a 2^a e, q. 90, a. 1 (= l'odierna *societas perfecta*), tra gli esempi di comm. perf. figurano anche le *Religiones* e le confraternite (*Opera omnia*, Parisiis, 1856, t. V, pag. 28, b).

(123) Se non si passa per le forche caudine della dimostrazione della giuridicità della Chiesa non si giunge alla mèta prefissa; si resta semplicemente nell'illusione di essere giunti dove si desiderava. Vogliamo dire che in alcuni manuali di *Ius P. F.* ci si trova di fronte ad una pretesa dimostrazione della perfezione giuridica della Chiesa, che in realtà porta piuttosto a questo risultato: « La Chiesa non si confonde con lo Stato, così come la Morale non si confonde col Diritto (quindi, ... pienamente d'accordo con gli statolatri più mitigati). Ora, evidentemente, non è questo che si afferma dalla Chiesa e dal *Ius P. E.*, nè è ciò che si intende sintetizzato nell'espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa. In che cosa infatti sarebbero commisurati Chiesa e Stato? Non si giocherebbe di equivoco abbinando al termine *societas* il qualificativo *perfecta*, mentre si pensa allo Stato società perfetta giuridicamente, alla Chiesa società perfetta eticamente? Ma una società *in humanis* (prescindendo quindi dalla *κωνωνία* soprannaturale) può dirsi perfetta se non tenendo in conto la giuridicità?

Circa i rapporti tra giuridicità e società perfetta, giova ricordare gli studi dell'OLGIATI, *Il concetto di giuridicità nella scienza moderna del diritto*, Milano, 1943 e *Il concetto di giuridicità in S. Tommaso d'Aquino* ivi difesi, in *Indagini e Discussioni intorno al concetto di giuridicità* (Quaderni della Rivista di Filosofia Neo-Scolastica), Milano, 1944. Per ciò che riguarda la Chiesa, ecco come si esprime il Ch.mo Prof.: « Il diritto è ciò che è giusto; e ciò che è giusto dice ordine al *bonum commune civitatis*. Ovunque, perciò, c'è la giustizia, la quale ovunque dice rapporto alla *societas perfecta*, là abbiamo giuridicità. Ora, in quella *società soprannaturale suprema e perfetta*, che è la Chiesa, vi sono relazioni di giustizia e queste hanno un'ordinazione alla *civitas* o *societas perfecta*. Perciò tali relazioni costituiscono vero e proprio diritto. (*Indagini*, ecc., pag. 65).

nel campo giuridico (124); s'intende, circa la costruzione teorica del diritto, giacchè quanto ha detto la legislazione canonica non v'è sciocca misconoscenza che possa cancellarlo. Ma non si può dire questa parola senza contestare allo Stato la sua pretesa anteriorità al diritto (da cui logicamente non può non seguire la c. d. statualità del diritto), affermando al contrario la subordinazione di esso Stato al diritto (125).

c) Orbene, è evidente che non si possa iniziare questo discorso se non attirando lo Stato sul terreno del Diritto Naturale, s'intende, quale è oggettivamente interpretato dalla *Philosophia perennis*, i cui principi fondamentali dovrebbero essere fuori discussione (126). E il Diritto Naturale — in-

(124) Conviene ricordare che la questione della giuridicità della Società-Chiesa non coincide con quella della giuridicità delle norme emanate dalla competente autorità ecclesiastica, e che perciò anche coloro i quali contestano al complesso delle norme canoniche la qualifica di giuridiche — sempre che a dette norme riconoscano valore obbligatorio anche in foro esterno — non necessariamente intaccano il valore della costituzione della Chiesa (V. CIPROTTI, *Lezioni di Diritto Canonico*, n. 31, pag. 37).

Epperò, per quanto si possa discutere sul concetto di diritto e di ordinamento giuridico, a parte che anche le esigenze della intersubbieltività possono essere placate dalle norme del Diritto Canonico (non diciamo « *del Codice di D. C.* », il quale contiene anche altre norme non giuridiche) e quindi si può arrivare limpidamente alla giuridicità di tali norme (V. CIPROTTI, o. c., nn. 26-30, pag. 31-37), a nessuno sfugge come sia giustamente respinta dal *Ius P. E.* la pretesa agiuridicità delle norme canoniche, sia pure espressa nelle sopracitate condizioni.

Infatti, quest'obbligatorietà in foro esterno riconosciuta alle norme canoniche, se non si chiama giuridica, come verrà qualificata? Dovrà dirsi etica? Ma allora non si comprende davvero a che cosa verrebbe ridotto il potere coattivo della Chiesa. D'altra parte, non si vorrà chiamare semplicemente etica la coazione esercitata, per es. mediante la scomunica, dalla quale può essere accompagnata la norma canonica. Nè si può ragionevolmente sostenere che sia giuridica la coazione ed etica la norma tutelata dalla sanzione. Quindi, se non si vuole coniare una nuova terminologia, ma adattare il proprio modo di esprimersi al linguaggio corrente, non resta che servirsi di quel vocabolo che dice antitesi a ciò che è semplicemente etico, chiamare quindi giuridica la legislazione canonica, giuridica la fonte da cui proviene, e qualificare la Chiesa società giuridica.

(125) Anzi, poichè il Diritto è compreso nell'Etica, si viene per ciò stesso ad affermare l'eticità dello Stato (in senso ortodosso!).

Ora, notiamo che è appunto questo che stabilisce fundamentalmente l'obbligatorietà dei rapporti tra Chiesa e Stato, e quindi dispone ancora a constatare in linea di logica l'unione tra le due società perfette prestabilita da Dio nel costituirle; si raggiunge così la mèta finale del *Ius P. E.*

(126) Questa precisazione, resa indispensabile dopo che soggettive interpretazioni privarono il Diritto Naturale di ogni fondamento trascendentale facendone una regola puramente umana — « gli innati e imperscrutabili "diritti naturali" dell'individuo » —, o lo relegarono nel regno dell'ideale astratto, ci porta a ribadire la necessità per il *Ius P. E.* di dichiararsi esplicitamente *in limite quaestionis* per la Scolastica. Giova infatti notare che se anche per un laico desideroso di prendere visione dei trattati di teologia è ovvio il legame di questi alla *Philosophia Perennis*, non è altrettanto facile (o meglio, comune) che il lettore senza base teologica pensi che il *Ius P. E.* (rampollato sul tronco della teologia fondamentale) non possa fare a meno di poggiare sui principi del sistema scolastico. (Per dimostrare che questo non riesca ovvio alla mentalità civilistica, basti ricordare che è stato rimproverato alla Chiesa di « immettere nel diritto la propria teologia ». V. At. I, pag. 18, nota 21).

Il *Ius P. E.* nè deve nè vuole fare della filosofia, ma non può prescindere; ed è appunto per non dover incominciare il suo discorso dalla impostazione del problema epistemologico, che gli è necessario presentare senza esitazione la sua carta d'identità.

sistiamo, il vero, non quello manipolato dalle dottrine c. d. giusnaturalistiche del Puffendorf, Wolff, ecc. —, come tutta la *philosophia perennis*, di cui è *objective* parte vivificata e vivificante, offre nella sua irriducibile teocentricità (127) una risposta sicura ai fondamentali quesiti dello scibile umano, soprattutto mediante il ponte gettato verso la Rivelazione, di cui la retta ragione ammette e la possibilità e la conoscibilità (128).

Per l'argomento che stiamo trattando i punti fermi ricavabili dal Diritto Naturale e dalla ragionevolmente presupposta Rivelazione sono:

1) Parte della Legge Naturale — la quale abbraccia l'individuo nei suoi rapporti con Dio, e quindi si estende tanto agli atti umani esterni quanto agli interni, prescritti dalla giustizia od anche solo dalla carità — il Diritto Naturale considera i rapporti *esterni obbligatori* degli uomini tra di loro.

2) Ma tali rapporti oltrechè dal Diritto Naturale, possono essere fissati anche dalla positiva volontà di Dio e dalla Legge Umana. Quindi: come Dio per la Legge Naturale impone all'uomo l'appartenenza alla *Societas Civilis*, così per la Legge Positiva lo obbliga ad appartenere alla Chiesa, di cui preordina l'autorità.

3) L'uomo, conosciuta la verità rivelata, essendo moralmente necessitato ad appartenere alla Chiesa, si vede sottoposto alle autorità di questa istituzione pubblica soprannaturale, disciplinata dalla Legge Positiva di Dio. Queste autorità non essendo (ordinariamente) provviste di speciali carismi soprannaturali che loro consentano di arrivare direttamente all'interiorità

(127) Per stare a quanto ci interessa, è evidente che ammessa la teleologicità della *societas civilis*, si arrivi logicamente a Chi ha fissato quel fine; si direbbe che non per nulla... tra teleologicità e teologicità ci sia così poca differenza di lettere.

(128) Come bene si esprime il GONELLA trattando del Diritto Naturale subordinante il Diritto Umano, « In Dio vi è la fonte ultima dei diritti, poichè è in Lui la fonte ultima della natura ». (*Principi di un ordine sociale*, « L'Osservatore Romano », 1° aprile 1943, n. 75, pag. 1).

Il POGGIA, concludendo il suo studio *Il concetto del Diritto e dello Stato nella Filosofia Giuridica Italiana Contemporanea* (Padova, 1933), sente il bisogno, con animo « amante della ragione come libertà e del diritto come rispetto della persona » di aderire con pieno consentimento al sistema di Del Vecchio per cui « il diritto naturale, ben inteso ed epurato delle esagerazioni dei teorici antichi, è perenne, perchè appunto è espressione di quella somma esigenza di rispetto che è propria dell'uomo come tale; perchè è quel diritto ideale, universale (come universale è la natura ragionevole dell'uomo) che serve di perenne critica e « spinta al diritto positivo » (pag. 203).

Contro le preoccupazioni dei giuspositivisti si potrebbe osservare col già citato GONELLA che « anche il diritto naturale ha una sua positività, è in certo senso positivo, poichè è sempre in vigore nelle coscienze [... esso] ha la positività del fatto. Ed è l'idea che deve governare il fatto » (articolo citato, pag. 2).

Per quanto poi concerne la rilevanza della Rivelazione nella teorica del diritto, si potrebbe ricordare che come si può parlare di *filosofia cristiana* senza snaturare l'indole dell'indagine filosofica, così i cultori del diritto devono prendere contatto con la *realtà concreta* (« *Le droit n'est pas une construction idéale, il se superpose à des faits sociaux* », ammonisce il LEFUR, *Précis de droit international public* ⁴, Paris, 1939, n. 277, pag. 142), senza timore di vedere compromessa la c. d. *libertà di pensiero* (la volontà è libera, ma l'intelligenza non può fare a meno di riflettere la realtà). (GOFFREDO, o. c., pag. 21).

dell'uomo, debbono necessariamente incominciare dal reggerne giuridicamente gli atti esterni obbligatori (*de internis non iudicat Ecclesia*), piegandone l'eventuale riluttanza, qualora sia necessario per il bene comune, anche con la coazione giuridica dell'esclusione dalla società stessa mediante la scomunica.

Prospettata così la possibilità di una società giuridico-soprannaturale, quale è di fatto la Chiesa, non c'è poi che da ricorrere alla Scrittura, Tradizione, ecc., per avere l'adeguata dimostrazione di quanto è stato presupposto circa la giuridicità della Chiesa (129).

d) Secondo l'ordine seguito da alcuni manuali di *Ius P. E.*, tra la dimostrazione della tesi « *Ecclesia est societas iuridica* » e quella della tesi « *Ecclesia est societas perfecta* » viene intercalata la tesi della Chiesa-società pubblica. Epperò, dopo quanto si è detto dei rapporti tra la qualifica di società giuridica e quella di società perfetta applicate alla Chiesa, ci sembra che sia meglio alla dimostrazione della qualifica di società pubblica — importantissima per diverse ragioni che vedremo in seguito — dare piuttosto il carattere di una specie di conferma della dimostrata perfezione giuridica della Chiesa, oppure quello di *altra via* per giungere ad una analoga conclusione, che non quello di tappa per giungere dalla giuridicità alla perfezione giuridica. Abbiamo visto infatti come il punto cruciale per dimostrare che la Chiesa è società perfetta sia quello della sua giuridicità, che peraltro introduce necessariamente alla considerazione della sua perfezione giuridica. Sembra quindi realmente ingombrante l'intercalare tra la dimostrazione delle due asserzioni, *società giuridica*, e *società perfetta*, un'altra tesi. Conseguentemente, ci sembrerebbe più ordinato che anche nelle prenozioni introducendo i concetti che dovranno essere lumeggiati nella tesi, dopo il concetto di società giuridica si passi subito a quello di società perfetta, quale viene applicato alla Chiesa.

e) A conclusione di quanto siamo venuti esponendo in questo punto, e riferendoci a quanto si è detto sopra sulla genesi storica dell'espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa, crediamo opportuno fare qualche rilievo sulla rituale definizione che si suole dare di tale espressione.

Dal momento che il concetto di *societas perfecta* non sorge aprioristicamente, ma dalla constatazione di ciò che è lo Stato e di ciò che è la Chiesa, e poichè da questa oggettiva constatazione, oltre al concetto della autosufficienza e conseguente autarchia, si ricava anche quello della « necessità » di entrambe società (imposta la prima dal Diritto Naturale, la seconda dalla

(129) Poichè, come abbiamo visto nella nota precedente, il mondo giuridico non è solo una costruzione geometrica ricavata da alcuni principi ma che deve partire anche dai fatti che determinano o modificano i rapporti giuridici, così si può dire che la tesi della perfezione giuridica della Chiesa porti alla visione totalitaria di questo mondo giuridico, quale *di fatto* esiste, nel piano dell'economia divina.

Legge Divino-Positiva), sembrerebbe più completo includere espressamente nella definizione di *societas perfecta* la dichiarazione di questa realtà.

Così pure, poichè non è costante l'uso di accompagnare con l'avverbio *iuridice* l'aggettivo *perfecta*, ci sembra opportuno che anche questa realtà venga ricordata nel corpo della definizione (130).

Questa perciò risulterebbe così: *Societas perfecta est societas iuridica atque necessaria* (131) *quae uti finem habens bonum in suo genere (seu ordine) completum seu summum* (132), *habet actu vel virtualiter omnia media ad illum consequendum, et proinde est in suo ordine sibi sufficiens et independens.*

(130) È men che superfluo, rilevare che questa definizione è il risultato non solo della constatazione di entrambe società, considerate in ciò che hanno di comune, quindi non è la definizione nè della *civitas*, nè della Chiesa, in se stesse, nè tanto meno della impensabile *societas perfecta* considerata *in vacuo*, ma della loro commisurazione alla luce dell'unico supremo ordine soprannaturale; diversamente non si spiegherebbero le parole « *in suo genere* », e tanto meno le altre « *actu et virtualiter* » sacramentalmente incluse in tutte le definizioni presentate dai giuripubblicisti ecclesiastici.

(131) Affidiamo così ai due aggettivi *iuridica* e *necessaria* un compito di chiarificazione che si accentua soprattutto nel secondo, interposto idealmente tra la qualifica di *s. iuridica* e quella di *s. perfecta*. Con l'aggettivo *necessaria* si crea infatti il distacco della Chiesa e dello Stato dalle altre società giuridiche non necessarie, quindi *minori*, operanti cioè o nella sfera dell'ordinamento giuridico statale o in quella dell'ordinamento giuridico ecclesiastico (esclusa, s'intende, la società tra le nazioni che è completamente a sè).

Per quanto poi si riferisce alla Chiesa, l'aggettivo *necessaria* è anche la salvaguardia della qualifica di società giuridica; infatti, se per assurdo l'appartenere alla Chiesa fosse moralmente libero, cioè supponendo che fosse lasciato alla libera scelta degli uomini il raggiungere un fine naturale al posto del fine soprannaturale, avremmo una tale società religiosa cui si precluderebbe la possibilità di essere giuridica, giacchè non avrebbe la giuridicità in se stessa essendo libera, e data la sua soprannaturalità, resterebbe sempre escluso che fosse lo Stato a renderla giuridica. Ma poichè, come veniamo insistendo, la terminologia ubbidisce alla realtà, e non viceversa, dalla oggettiva realtà, cioè dalla necessità dello Stato e della Chiesa, imposti rispettivamente dal Diritto Naturale e dalla presupposta Rivelazione, sorge per entrambi la qualifica di *società giuridica necessaria*.

Epperò, chiamando società giuridica necessaria la Chiesa e lo Stato, si addivene logicamente alla loro comparazione: lo Stato non può prescindere dalla società *necessaria* Chiesa e viceversa. Frutto poi della loro comparazione è il constatare che entrambe sono nel loro genere sufficienti a se stesse, ecc.; ossia, sono entrambe società perfette.

(132) Come abbiamo già osservato, il concetto di perfetto (*per factum = undique seu totaliter factum, seu quod nihil amplius recipere potest*) nel linguaggio scolastico è necessariamente legato al finalismo in forza della stessa etimologia del vocabolo (τέλειος-τέλος) (*deductum usque in finem*).

Aristotele infatti arriva a dichiarare società perfetta la πόλις perchè constata che essa è ordinata al raggiungimento di un bene di cui difetta il singolo: 'Επειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωνίαν τινὰ ὄνσαν καὶ πᾶσαν κοινωνίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν συνεστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), ἔστιν ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινὸς στοχάζονται, μάλιστα δὲ, καὶ τοῦ κοριωτάτου πάντων, ἢ πασῶν κοριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας' (Esordio della *Politica*).

S. Tommaso nel *De Regimine Principum* con la sua consueta limpidezza percorre tutto l'itinerario della teleologicità dimostrando: 1) che l'uomo deve agire per un fine; 2) che per raggiungere questo fine deve vivere in società; 3) che i reggitori della società traggono la ragione del loro ufficio dal guidare al raggiungimento del fine; 4) che questo fine societario è necessariamente un bene; 5) che il fine supremo dell'individuo è anche il fine della società; 6) che per il raggiungimento del fine supremo, Dio ha costituito la Chiesa; 7) che per ragione del suo fine la Chiesa subordina qualsiasi altra società. (Rica-

8. — Le considerazioni che abbiamo fatto sulla estensione della tesi fondamentale « propriamente detta » del *Ius P. E.* fanno intuire facilmente la distribuzione interna delle sue parti.

Giustificiamo subito il nostro parlare di « parti » in una tesi che ordinariamente viene presentata come unitaria, cioè accentrata su un solo punto : *la Chiesa società perfetta*. Orbene, dopo quanto s'è detto circa il rapporto tra la qualifica di società giuridica e di società perfetta applicate alla Chiesa, non crediamo che si debbano spendere nuove parole per caldeggiare l'inclusione dei due asserti in una sola tesi.

D'altra parte, buon ordine vuole che non si possa pensare alla loro fusione, anche se gli argomenti che dimostrano la natura societaria della Chiesa la presentino in pari tempo giuridica e perfetta (pubblica, necessaria, ecc.).

Restiamo quindi con le parti, le quali, posto che la dimostrazione della qualifica di società *necessaria* viene presa di peso dalla Teologia Fondamentale, e, secondo quanto si è detto sopra, è meglio che la dimostrazione di società pubblica sia fatta dopo aver provato che la Chiesa è società perfetta, si riducono poi a due sole : *società giuridica* e *società perfetta*.

Come si vede, la nostra proposta, oltre alla razionalità della impostazione della tesi fondamentale « propriamente detta », mira pure a salvaguardare la stessa fundamentalità, la quale, sia pure sotto un aspetto sem-

viamo le due prime asserzioni dal Cap. I del Libro I ; le altre dal Cap. XIV dello stesso Libro I).

1) « *Hominis autem est aliquis finis, ad quem tota vita eius et actio ordinatur, cum sit agens per intellectum cuius est manifeste propter finem operari;*

2) *Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudo vivens, magis quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat;*

3) *Est autem praeconsiderandum, quod gubernare est, id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere;*

4) *Ad hoc enim homines congregantur ut simul bene vivant, quod consequi non posset unusquisque singulariter vivens; bona autem vita est secundum virtutem; virtuosa igitur vita est congregationis humanae finis;*

5) *Quia homo vivendo secundum virtutem ad ulteriorem finem ordinatur, qui consistit in fruitione divina, ut supra iam diximus, oportet eundem finem esse multitudinis humanae qui est hominis unius;*

6) *Sed quia finem fruitionis divinae non consequitur homo per virtutem humanam, sed virtute divina [...] perducere ad illum finem non humani erit, sed divini regiminis. Ad illum igitur regem huiusmodi regimen pertinet qui non est solum homo, sed etiam Deus, scilicet ad Dominum nostrum Iesum Christum, qui homines filios Dei faciens, in caelestem gloriam introduxit [...] Huius ergo regni (si noti l'appellativo dato alla Chiesa) ministerium, ut a terrenis essent spiritualia distincta, non terrenis regibus, sed sacerdotibus est commissum, et praecipue Summo Sacerdoti, successori Petri. Christi Vicario, Romano Pontifici, cui omnes reges populi Christiani oportet esse subditos, sicut ipsi Domino Iesu Christo.*

7) *Sic enim ei, ad quem finis ultimi cura pertinet, subdi debent illi, ad quos pertinet cura antecedentium finium, et eius imperio dirigi. (Prima aveva affermato): « Tanto, autem est regimen sublimius, quanto ad finem ulteriorem ordinatur. Semper enim invenitur ille, ad quem pertinet ultimus finis imperare operantibus ea quae ad finem ultimum ordinantur ».*

plicemente accidentale, sembra compromessa quando la tesi della perfezione giuridica, messa in fila con gli altri asserti (la Chiesa è vera società, è s. giuridica, è s. pubblica, ecc.), sembra ridotta ad essere nient'altro che « una del mazzo ».

Ma ciò non può avvenire — ci si consenta di ribadire ancora una volta un rilievo fondamentale — se si evita di partire dal deprecato apriorismo dei concetti di società perfetta, pubblica, necessaria, ecc., il quale riduce fatalmente le varie tesi ad una meccanica constatazione della applicabilità di questi termini alla Società-Chiesa.

9. — Chiusa la serie dei rilievi che potemmo chiamare introduttivi, passiamo alla considerazione degli argomenti disponibili per la dimostrazione della tesi. Evidentemente, nemanco qui si tratta di scoprire l'America, di apportare cioè modificazioni sostanziali alla consueta *ratio* seguita nei manuali per dimostrare che la Chiesa è società perfetta. La sostanza della dimostrazione è indiscutibilmente offerta dalla Sacra Scrittura e dalla Tradizione; ma poichè il *Ius P. E.*, anche in ciò che ha di oggetto materiale comune con la Teologia Fondamentale, non deve ridursi a sfondare delle porte aperte dalla sua scienza primaria, ci si può chiedere prima di tutto quale debba essere il criterio discriminante delle due scienze nell'attingere alla fonte comune, poscia quali siano gli argomenti propri del *Ius P. E.* per raggiungere il suo scopo. Del secondo quesito ci siamo occupati indirettamente nello studio dedicato al compito apologetico del *Ius P. E.*, e qualche altra cosa diremo a continuazione trattando del carattere di società pubblica della Chiesa.

In quanto al primo, per non addentrarci in un problema — che d'altronde non interessa solo la tesi fondamentale « propriamente detta » del *Ius P. E.* — ci atteniamo al responso che si può ricavare dalle *Institutiones* del CAVAGNIS. Dopo aver precisato che il *Ius P. E.* « *sua principia non demonstrat, sed desumit ex dogmatica; tantum ea illustrat sub eo respectu, quo ad eius finem referuntur* » e che « *in iure publico, ecclesiasticae definitiones adsumuntur ut principia [...] quibus catholicis veritatibus suppositis quaeritur quid iuris, et difficultates ex natura rei, si quae sunt dissolvuntur* », l'illustre porporato si sente però in dovere di dichiarare che nondimeno « *quasdam fundamentalissimas veritates dogmaticas quae principia maxima iuris publici suppeditant ad maiorem utilitatem iuristae non tam desumunt ex libris theologis, quam ex professo demonstrant, ex. gr. Ecclesiam esse societatem perfectam* ». Epperò i giuspubblicisti ecclesiastici assolvono questo compito « *utique afferendo theologica dogmatica argumenta, sed non tam insistendo in positivis allegationibus sacrarum litterarum et traditionis, quam in theologis rationibus, illud insuper addendo ut cum principiis iuris naturalis dogmaticas revelatas veritates conferant et ex üsdem quantum fieri potest, illustrent* » (133).

(133) CAVAGNIS, *Institutiones Iuris Publici Ecclesiastici*, t. I, §§ 30-31, pag. 15-16.

Prendendo dunque come norma direttiva del nostro discorso le citate osservazioni del Cavagnis, e restringendoci per ora a quanto può essere messo in rapporto con la rivelazione cristiana, veniamo ad alcuni rilievi, e quando fosse necessario, alle relative proposte.

a) Incominciamo con un rilievo che può sembrare semplicemente formale. In mancanza di una definizione ufficiale della Chiesa, quasi tutti i manuali di *Ius P. E.* si fanno un dovere di riportare — *ad litteram*, o con lievi varianti — la celebre definizione bellarminiana (134). Ora, perchè questa definizione dev'essere presentata — ci si passi la parola — quasi come un di più, cioè come una bella sintesi da cui si muove all'analisi della natura giuridica e della potestà della Chiesa? Non potrebbe invece essere utilizzata come esponente descrittivo di quell'innegabile dato di fatto che offre la Chiesa, da cui, anche prescindendo dalla prescrizione bimillenaria, ben si può prendere le mosse per arrivare alla dimostrazione del corrispondente *de iure* contenuto nelle fonti della Rivelazione? Come osserva giustamente il Moillot « [La Chiesa] ha dapprima questo, che esiste di fatto: essa funziona, non solamente sulla carta come tante altre società, ma nella realtà e nella pienezza del suo sviluppo. Si può amare la Chiesa od odiarla, favorirla o combatterla, ma nessuno può contestare che essa sia una forza di cui non ci si libera semplicemente col passarla sotto silenzio » (135).

b) Per continuare nella graduale (vorremmo dire invitante) ascesa verso le fonti della Rivelazione, posto che tra le note distintive della Chiesa figura l'apostolicità — e, in sede di apologetica, posto soprattutto che si è rimproverato alla Chiesa Romana di aver cambiato l'iniziale struttura —, perchè non prendere atto della organizzazione societaria presentata dalla Chiesa fin dall'epoca apostolica, essendo ovvio che debba ritenersi genuino quanto nella Chiesa di oggi era già praticato all'epoca degli Apostoli, diretti interpreti delle disposizioni di Gesù Cristo, e peraltro nella impossibilità di rinnovare arbitrariamente *ab imis* tali prescrizioni senza l'opposizione dei diretti ascoltatori del Divino Maestro? (136).

(134) « *Nostra autem sententia est, Ecclesiam unam tantum esse, non duas, et illam unam et veram esse coetum hominum eiusdem christianae fidei professione, et eorundem sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontifici* » (*De Controv.* t. II, l. III, *De Ecclesia militante*, c. II; *Opera omnia*, Neapoli, 1857, vol. II, pag. 75 a).

L'OTTAVIANI, sull'esempio di altri scrittori, crede conveniente aggiungere dopo *hominum* la parola *viatorum* (*Inst. I, P. E.*, t. I, n. 88, pag. 169).

Il CONTE a CORONATA sente il bisogno di mettere in maggior rilievo l'elemento *fine*, perciò propone come definizione: « *Ecclesia est societas iuridica perfecta a Christo ad adeptionem vitae aeternae constituta* » (*Ius Publicum Eccl.*, n. 38, pag. 48).

Il DEL GIUDICE, considerati « i caratteri, l'origine, i fini, il modo d'essere e di comportarsi della Chiesa » traduce in termini più « civilisti » la definizione « ecclesiastica » dicendo che essa Chiesa « assume nel campo giuridico la figura di *corporazione istituzionale non territoriale, provvista di sovranità originaria e di capacità subiettiva, pubblica e privata* ». (*Corso di Diritto Ecclesiastico* ⁴, Milano, 1939, n. 18, pag. 27).

(135) MOILLOT, *La Chiesa di Gesù*, trad. it., Milano, 1939, pag. 15.

(136) V. MOILLOT, *o. c.*, n. 14-16, pag. 33-38.

c) Senza nulla detrarre al monito leoniano: « *Ecclesiam instituit formavitque Christus Dominus: propterea natura illius cum quaeritur cuiusmodi sit, caput est nosse quid Christus voluerit quidque reapse effecerit* » (137), autorizzati però dal Cavagnis, il quale, come abbiamo visto raccomandanda ai giuspubblicisti ecclesiastici di non premere solo sugli argomenti scritturali o della tradizione, osiamo affermare che sembra troppo sbrigativo, trattandosi della tesi fondamentale del *Ius P. E.*, il far seguire immediatamente l'enunciato di essa dai « *probo* » dedotti dalla Sacra Scrittura per constatare alla loro luce la rispondenza della Chiesa ai requisiti della Società Giuridica Perfetta. Prima ancora di sfogliare le pagine del Nuovo Testamento per questa constatazione, che l'opera redentrice di Gesù Cristo debba importare la fondazione di una società perfetta è talmente intuibile, che il rinunciare a ragionarne, ci sembra paragonabile al privare una bella giornata della sua aurora. Vogliamo dire che, presupposta l'opera redentrice di Gesù Cristo, è logicamente arguibile che la sua religione rivesta un carattere societario e gerarchico tale da importare una netta distinzione dallo Stato, o ciò che equivale, il carattere di società perfetta.

Per la chiarezza del ragionamento il fatto della presupposta redenzione operata da Gesù Cristo deve rinfrangersi nei quattro punti seguenti:

- 1) l'elevazione del genere umano all'ordine soprannaturale;
 - 2) il peccato originale con le sue conseguenze circa l'inclinazione all'errore e al peccato;
 - 3) la naturale socievolezza dell'uomo;
 - 4) l'opera redentrice di Gesù Cristo.
- Ciò posto, è lecito arguire quanto segue.

A) Circa il carattere societario della Religione Cristiana:

1) La stessa etimologia della parola *soprannaturale* (da prendersi in senso stretto) indica che la *natura* non è distrutta, ma semplicemente superata. Dunque, si può ragionevolmente arguire *a priori* che l'assecuzione del fine soprannaturale, non meno di quella del fine soprannaturale, sarà conforme alla natura socievole (anzi, predeterminatamente associata) dell'uomo, cioè si otterrà societariamente (138).

(137) Enc. *Satis cognitum* (CAVALLERA, *Thesaurus Doctrinae Catholicae*, n. 274).

(138) Si potrebbe ancora notare che Gesù Cristo non ha trovato l'uomo avulso dalla società nella pratica dei suoi doveri religiosi, ma socialmente unito (putroppo incatenato nella limitazione della *polis*). Ora Gesù alla società limitata — egoistica — delle varie nazioni, delle varie razze, ecc. sostituisce la società *universale* della Chiesa, poggiante sul valore universale della persona umana. Quindi, il *Reddite quae sunt Dei Deo*, doveva necessariamente essere l'espressione di un dovere individuale e sociale. Prima individuale perchè la dignità della persona umana è liberata dall'*ingranaggio* statale, ma poi sociale, della massima socialità, rispondente alla natura della religione che non può non essere universale.

2) Nulla di più *vitale* della religione: essa infatti comprende la vita di relazione non solo in quanto rientra come oggetto degli obblighi sottoposti al giudizio di Dio, ma anche come insfuggibile *forma* della sua attuazione. Cioè: la realtà esistente è quella dell'uomo sociale (= l'individuo che *vive* socialmente); dunque, anche sotto l'aspetto religioso, non è pensabile che la realtà dell'uomo sociale. Quindi, anche la religione cristiana dovrà per forza praticarsi societariamente.

3) Se così non fosse, ne avverrebbe che la religione cristiana — la sola vera religione — si troverebbe in condizioni di inferiorità di fronte alle altre religioni, tutte praticate societariamente.

4) Finalmente, se la religione cristiana dovesse ridursi ad un affare prettamente personale, ne avverrebbe che lo Stato, la società perfetta predisposta per il conseguimento della prosperità temporale, rimarrebbe completamente estranea alla *vera religione*, e conseguentemente il *bonum temporale* sarebbe svincolato dalla necessaria subordinazione a quello eterno.

B) Circa la necessità del carattere gerarchico:

1) L'innegabile ottenebramento dell'intelletto e l'indebolimento della volontà, conseguenze del peccato originale (139), fanno arguire *a priori* la necessità di un'autorità infallibile che superi queste deficienze guidando intelligenza e volontà al conseguimento del fine soprannaturale.

2) Posto il carattere societario del fine soprannaturale (ogni uomo = *alter Christus*, portato conseguentemente alla stessa universalità di rapporti del Figlio di Dio con l'umanità), è lecito arguire che la grazia sia co-

(139) È noto come nella concezione dello Stato di alcuni Padri, in certa quale comunione ideologica con lo stoicismo, questo apparisse come *poena et remedium peccati* (non « prodotto del peccato » come con troppa superficialità lo si è addebitato da alcuni a S. Agostino). Questo *remedium* va inteso nel senso che avendo il peccato cambiato l'ordine — in cui ciascun individuo avrebbe apportato *spontaneamente* secondo le proprie attitudini il suo contributo all'opera comune della civiltà, *sapendo* come doveva svolgersi questo lavoro — in *disordine* (egoismo) e in *ignoranza*, « lo Stato ricostruisce l'ordine mediante il governo fondato sulla ineguaglianza degli individui dei quali alcuni comandano e altri ubbidiscono; ricostruisce la scienza mediante la legge positiva, la quale dice come le singole attività debbono svolgersi, assicura la civiltà mediante la coazione punitiva contro i violatori dell'ordine e della legge positiva ». (GOFFREDO, *La filosofia della storia*, pag. 209).

Poiché questa interpretazione della finalità storica della *civitas* senza ledere affatto il principio filosofico della naturale socievolezza umana è quanto mai consentanea ai dati della Rivelazione, si può ben applicarla alla Chiesa; presupposto cioè il peccato originale, si può arguire la *necessità* di una autorità (quindi di una società gerarchica), che apporti il necessario rimedio alle innegabili tare che l'uomo rivela nella sua attività intellettuale e volitiva.

Del resto, quando si tratta degli elementi costitutivi della società, i giuspubblicisti ecclesiastici per introdurre l'autorità come *conditio sine qua non* (*Immortale Dei*, § 6) sogliono appellarsi alla « *voluntatum malitia* » e all'« *intellectuum imbecilitas* » (V. OTTAVIANI, *Institutiones I. P. E.*, t. I, n. 17, pag. 39).

municata agli uomini attraverso il ministero degli incaricati di Gesù Cristo, che la verità gli giunga non direttamente da Dio, ma attraverso il magistero infallibile dei preposti da Gesù Cristo, ecc. (allo stesso modo che l'uomo riceve da Dio per mezzo dei genitori l'esistenza, il nutrimento, ecc.).

N. B. - Circa la giuridicità della Religione Cristiana:

Naturalmente, quanto si è detto nel comma A) circa il carattere societario della religione cristiana non prova che essa debba essere presunta come società giuridica. Questa affermazione, infatti, presuppone il riconoscimento della giuridicità anche a quel vincolo societario che poggia semplicemente sulla possibile sottrazione punitiva dei beni spirituali. Orbene, posto il carattere gerarchico della religione cristiana, anch'esso presumibile, secondo quanto abbiamo detto nel comma B), sorge la possibilità di una tale coazione giuridica, che conseguentemente porta la società della Religione Cristiana alla forma di vera e propria società giuridica.

C) Circa la distinzione dallo Stato (140):

1) Cessando con Gesù Cristo la speciale missione affidata al popolo ebraico, doveva venir meno anche la forma teocratica propria del governo di quella nazione. La redenzione apre a tutte le genti la via del cielo; è dunque necessaria una *istituzione universale* che conservi l'unità di regime in tutte le genti facendole protendere societariamente verso il conseguimento dell'unico supremo fine soprannaturale. Ma queste genti sono ormai raggruppate in varie nazioni, le quali per le loro differenze fisiopsichiche e multiforme civiltà sono moralmente infondibili in un solo Stato. È dunque necessario che questa istituzione non coincida con quella statale, ma ne rimanga distinta (141).

(140) Discorrendo dell'ordinamento positivo della religione nello stato ipotetico di pura natura, il CAVAGNIS respinge l'opinione di coloro che sostengono « *nullo modo principes posse sese negotiis religiosis immisceri* » (*Institutiones I. P. E.*, t. I, n. 490, pag. 313). Perciò, se non si presuppone la Rivelazione col conseguente fine soprannaturale, non si può arguire che dovrebbe necessariamente esserci una società religiosa distinta dalla civile. Il 3 ottobre 1945, inaugurando il nuovo anno giuridico della Sacra Romana Rota, S. S. Pio XII, nel discorso sulle differenze essenziali fra l'ordinamento giuridico ecclesiastico e il civile, diceva tra l'altro: « La più ampia e accurata analisi della persona umana non offre alcun elemento per concludere che la Chiesa, al pari della società civile, avrebbe dovuto naturalmente nascere e svilupparsi. Essa deriva da un atto positivo di Dio ». (« *L'Osservatore Romano* », 3 ottobre 1945, n. 228, pag. 1).

(141) Essendo lo Stato ordinato al conseguimento del benessere temporale, e poichè il peccaminoso misconoscimento della gradazione dei valori tiene l'uomo legato alle cose terrene, ne viene, purtroppo, che si verifichi questo distacco da Dio anche societariamente. Perciò, se non ci fosse un'altra forza societaria che si oppone a questa tendenza della società diretta al conseguimento della felicità temporale, ne conseguirebbe l'incongruenza che lo Stato — rimedio provvidenziale col suo potere coattivo alla malvagità umana — si convertirebbe in forza accrescitiva del male. Invece, la verità è che se Satana cerca di fare dello Stato la sua *civitas*, la Chiesa — attuazione terrena della *Civitas Dei* — resiste allo sforzo satanico, facendo in modo che mediante la subordinazione ai valori eterni lo Stato assolva il suo provvidenziale mandato di procurare l'« *ordinata impe-*

2) Non si può pensare che la società religiosa sia soggetta allo Stato, cioè ai vari Stati in cui è suddiviso il mondo. Infatti, come può essere soggetto quello che è *eterno* a ciò che è misurato nella sua durata, vale a dire è semplicemente *temporale*? Nè si può immaginare che i vari Stati, soggetti a tante vicissitudini, possano essere elevati essi stessi alla dignità di società perfette in ordine alla felicità eterna.

3) Inoltre, il conseguimento della felicità eterna, benchè sia legato alla societarietà (secondo quanto è stato detto testè nel comma A), in ultima analisi però si risolve in un *affare individuale*, cioè nella salvezza dell'anima propria. È quindi necessario provvedere mediante il *foro interno sacramentale* a mettere il fedele in diretto rapporto con Dio. Ora, come potrebbe lo Stato, preoccupato del bene *pubblico* temporale, mettere in armonia questa preoccupazione con quella di cercare direttamente anche il bene spirituale *dei singoli*?

d) A nostro modesto avviso, a favore della perfezione giuridica della Chiesa si potrebbe ancora trovare un altro argomento aprioristico nella sua intima realtà di Corpo Mistico. In questa realtà, conseguenza immediata e fondamentale della Incarnazione e della Redenzione, la societarietà, in forza delle arcane comunicazioni con la vita intima di Dio (2 Cor. XIII, 13), giunge al grado massimo che, anche senza la giuridicità, è senza dubbio trascendentale rispetto alla societarietà realizzabile nello Stato, del quale invece è coefficiente essenziale proprio la giuridicità, che assicura coattivamente il rispetto dei rapporti sociali. Orbene, l'*esterno* (la Chiesa in quanto organizzazione esterna) deve necessariamente realizzare più che è possibile l'*interno* (il Corpo Mistico), giacchè esso *esterno* non si oppone all'*interno* siccome *totum ad totum*, bensì *tamquam pars ad totum*; quindi quella perfezione societaria che nell'interno non abbisogna di giuridicità, proiettata invece all'esterno, posto che la giuridicità è elemento di perfezione per le società terrene, non può assolutamente prescindere, soggiacendo in questo alle stesse esigenze della perfezione societaria statale (142). Ci si consenta un paragone: come l'anima separata dai sensi non abbisogna di questi per la conoscenza, ma prima della separazione è loro assolutamente legata, così

randi obediendique concordia civium», alla quale concordia devono subordinarsi le famiglie «*initium atque particula civitatis*» (De Civ. Dei, L. XIX, c. 16, Pl. 41, col. 644-645).

Il TARQUINI dichiara senz'altro che non solo è erroneo ma *abusurum* [...] *asserere, divinum Ecclesiae Institutorem noluisse eandem constituere societatem perfectam*». (Iuris E. P. Inst., n. 44, pag. 32).

Il CAVAGNIS, esaminando l'ipotesi di un conferimento della potestà religiosa al principi da parte di Gesù Cristo, afferma che se anche per assurdo si fosse verificato questo, la Chiesa sarebbe ancora distinta dalla Società Civile (Inst. I. P. E., n. 312, pag. 118).

(142) Nel già citato discorso S. S. Pio XII ammoniva che «per la Chiesa vale in primo luogo la espressa volontà di Cristo, che poteva darle, secondo la sua sapienza e bontà, mezzi e poteri maggiori o minori» però «salvo sempre quel minimo necessariamente richiesto dalla sua natura e dal suo fine»; ora, tra questo «minimo», considerata la condizione *naturale e storica* dell'uomo, deve necessariamente includersi la perfezione giuridica, cioè giuridicità e indipendenza dallo Stato.

la Chiesa, mentre come Corpo Mistico non è legata alla giuridicità, invece, in quanto *visibile*, cioè in quanto è proiezione di esso Corpo Mistico, è soggetta a tutte le esigenze imposte dalla exteriorità (esigenze che per vero in ultima analisi sono anch'esse delle limitazioni: *De internis non judicat Ecclesia*); quindi è obbligata ad agire nel piano giuridico.

e) Giunti finalmente nel nostro discorso a trattare dei veri e propri argomenti probativi offerti dalla Sacra Scrittura con cui si può dimostrare direttamente la perfezione giuridica della Chiesa, constatando che Gesù Cristo stesso ha posto tutti gli elementi richiesti dal concetto della società giuridica perfetta, non vorremo evidentemente scendere all'analisi dei singoli passi scritturali che si sogliono addurre per la dimostrazione della tesi. Ci limiteremo quindi ad alcuni rilievi, e precisamente per ciò che riguarda la prima parte della tesi, vale a dire circa la natura giuridica della società-Chiesa. Rimettiamo invece al comma seguente le riflessioni circa la perfezione giuridica e il carattere di società pubblica della Chiesa.

1) *Un rilievo generale*: Se sarebbe ridicolo pretendere di riscontrare nelle fonti l'esplicita dichiarazione di Gesù Cristo di voler fondare una società giuridica, pubblica, perfetta, ecc., bastando evidentemente che il Divin Maestro abbia posto direttamente tutti gli elementi necessari perchè sorga una società di tal fatta, crediamo che non lo sarebbe meno l'esigere che ciascuno di questi elementi sia indicato nelle fonti con parole dirette di Gesù Cristo, aventi un proprio senso anche se avulse dal contesto, e così riportarle nel consueto « *probo* » che segue ad ogni affermazione della tesi. Si vorrà al contrario tener conto sia di quanto ha prescritto Gesù, sia di quanto fecero gli Apostoli, i quali essendo ancora presenti gli uditori diretti di Gesù, non poterono certamente mutarne *ab imis* le prescrizioni; ciò che invece dovrebbe dirsi verificato se alla religione rivelata avessero aggiunto di loro arbitrio la forma di società gerarchica, perfetta, ecc.

2) *Riguardo al fine sociale*:

a) Secondo quanto fissa in modo incontestabile l'effato *Societates sunt ut fines*, elemento specificante della società è il fine; quindi, dimostrato il fine, si è veramente... alla metà dell'opera. Ma, quale passo scritturale a *sè stante* può assumersi la responsabilità di esprimere questo fine? Non è un immiserire la portata di questi passi il tralasciare di far precedere la loro citazione da una osservazione semplicissima, e cioè che anche l'esame più sommario della Sacra Scrittura ci porta ad ammettere che la fondazione della Chiesa non è una cosa completamente nuova rivelata da Gesù Cristo, come per es. l'incarnazione del Verbo, e che perciò Gesù non dovette dire: « Ecco un nuovo fine sociale... per ottenere il quale io vi dò i mezzi proporzionati », ecc.? Questo fine infatti, sebbene conosciuto più perfettamente per mezzo della Rivelazione Cristiana, in realtà però si confonde

con l'attesa stessa del Messia e con la sua redenzione salvatrice; ossia, Gesù Cristo è venuto per rendere possibile il conseguimento di quel fine che il peccato di Adamo con la perdita della grazia aveva reso irraggiungibile.

b) Bisogna inoltre aver presente che il fine sociale della Chiesa è lo stesso fine dei singoli; quindi, non c'è da meravigliarsi se alcuni passi scritturali a prima vista sembrano appunto riferirsi a questi rapporti dei singoli con Dio. Siccome però non si può prescindere dalla condizione *naturale e storica* del genere umano (ossia dalla socievolezza e dalle conseguenze del peccato originale nell'intelletto e nella volontà), nonché delle altre esplicite disposizioni di Gesù Cristo, si è nella necessità di vedere questi passi scritturali nella loro vera luce, cioè riferiti all'uomo *completo e storico* (socievole per natura e soggetto necessariamente all'autorità).

Poste queste due premesse, si può ormai prendere in esame quanto la Sacra Scrittura, prima e dopo l'avvento di Gesù Cristo, contiene circa il *Regno di Dio*, immagine chiarissima della Chiesa, dal cui concetto, come da cosa notissima, prende le mosse Gesù Cristo nella sua predicazione: « *Poenitentiam agite: appropinquavit enim regnum coelorum* » (Mt. IV, 17; Cfr. Mc., I, 15) (143).

3) Riguardo ai membri della società:

Essendo l'elemento societario più facilmente ed efficacemente dimostrabile, non è il caso di soffermarvici. Crediamo però opportuno il richiamare l'attenzione sulla convenienza di sottolineare nella trattazione il rapporto tra l'effetto esterno della recezione del battesimo e l'effetto interno (che assicura al precedente l'efficacia societaria), perchè appaia chiaramente come la vera *comunanza* dei mezzi societari si realizzi solo mediante l'incorporazione a Cristo — il quale è di tutti —, coi quali il battezzato — *alter Christus* — viene necessariamente ad essere unito in società (144).

4) Riguardo al vincolo sociale:

Si tratta di riscontrare che il vincolo che avvince i battezzati è veramente giuridico. Ora, ci sembra che in genere la dimostrazione offerta dai manuali si arresti a denunciare la presenza dell'autorità senza giungere a lumeggiare convenientemente la prerogativa di un vero e proprio potere

(143) Naturalmente, bisogna fare le debite distinzioni tra *Regno* e *Chiesa* che benchè omogenei non si identificano. Omogeneità e differenze sono felicemente espresse nelle due seguenti proposizioni del P. BRAUM: « La Chiesa è il Regno in quanto è penetrata dalla forza del Regno in questo mondo e in quanto, con tutto il suo essere, essa va verso il Regno glorioso e compiuto del secolo avvenire. Il Regno è la Chiesa, in quanto la virtù del Regno, discesa in questo mondo sotto forma di grazia e di vita eterna per mezzo di Gesù, si esercita principalmente e normalmente, sebbene non esclusivamente, nella comunità dei fedeli fondata sui Dodici ». (*Nuovi aspetti del problema della Chiesa*, pag. 155).

(144) Invece, i manuali generalmente si fermano sull'una *fides*, *unum baptisma*, *unum ovile et unus pastor*, che se danno l'idea di *unione*, non esprimono adeguatamente quella di *comunione* dei mezzi societari.

giuridico. Per arrivare a questo non bisogna fermarsi alle sole espressioni dirette di Gesù, ma, secondo quanto abbiamo detto nel rilievo generale, occorre mettere in rapporto tali espressioni, sia tra di loro, sia col modo di agire degli Apostoli (V. sopra, 9 e 1). Ora, la Sacra Scrittura denuncia un inscindibile legame tra le tre prescrizioni fatte da Gesù Cristo sotto pena dell'eterna dannazione: a) l'*obsequium fidei*, b) la recezione del battesimo, c) l'ubbidienza agli Apostoli sotto il primato di Pietro, vale a dire l'attività del fedele deve essere svolta in conformità agli ordini emanati dagli Apostoli: « *Qui crederit (a) et baptizatus fuerit (b) salvus erit* (Mc. XVI, 16; Cfr. Mt. XXVIII, 19); *Data est mihi omnis potestas* (Mt. XXVIII, 18) *Sicut misit me Pater et ego mitto vos* (c) (Jo. XX, 21) (Cfr. Mt. XXVIII, 18); espressioni però che ricevono la pienezza del loro genuino significato dal modo con cui si regolano gli Apostoli, quale troviamo descritto dagli Atti e dalle lettere di San Paolo. Indizio inequivoco della soggezione giuridica dei fedeli agli Apostoli lo si ha nell'infrazione della pena pubblica, di cui la tipica manifestazione è la scomunica, indiscutibile atto di giurisdizione (145).

5) Riguardo ai mezzi sociali:

Anche qui, a nostro avviso, molto più efficace di una semplice elencazione di passi scritturali, è la loro presentazione in conformità alle esigenze del *fine sociale* e del *soggetto* chiamato a raggiungerlo. Diremo dunque che i mezzi lasciati da Gesù Cristo rispondono a questa duplice serie di esigenze. Ma prima di tutto notiamo che il conferimento di questi mezzi si confonde col fine stesso dell'avvento del Messia e della sua missione salvifica. Infatti, per questo scopo era atteso il Redentore: perchè portasse la salvezza all'umanità decaduta, ridonando cioè la possibilità di giungere alla salvezza eterna. Ora, il Verbo si è incarnato, ha sofferto l'ignominia della croce per ridonare all'umanità la grazia perduta col peccato originale; questa grazia giunge a noi specialmente per mezzo dei sacramenti. Esula dal nostro compito, anzi sarebbe addirittura irriverente in sede giuridica, l'investigare

(145) Che la giurisdizionalità della scomunica non sia un qualche cosa di sopraggiunto ma di immanente all'atto stesso, quindi inequivocabilmente compresa dagli ascoltatori di Gesù, ce lo assicura il LAGRANGE: « *L'attitude à observer par le fidèle envers le pécheur contumace suppose que l'Eglise a prononcé un jugement d'exclusion, l'excommunication, que la société juive connaissait bien, et qui ne pourrait être prononcée que par des autorités investies* ». (*Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1927, pag. 355, n. 17).

Naturalmente la giuridicità della scomunica nelle parole di Gesù (Matt. XVIII, 15-18) per ciò che si riferisce alla sua attuazione, è ancora come il frutto nel seme: « *Il faut convenir d'ailleurs que le Sauveur ne statue pas pour le présent car on aurait pu et dû en référer à lui. Il pense à l'avenir, où ses fidèles formeront une assemblée, un groupe-ment docile à sa mémoire et à ses leçons. On n'aurait pas le droit de refuser cette prévoyance à un homme simplement réfléchi* » (ivi).

se questi mezzi sono o no proporzionati al fine soprannaturale da raggiungere. Orbene :

α) La natura razionale e condizione storica dei soci esige che oltre ai Sacramenti ci sia nella Chiesa ciò che guidi le menti e le volontà all'assecuzione del fine supremo, che ci sia cioè e la potestà di giurisdizione, e quella di magistero, munita delle prerogative della infallibilità. Ora, nel Vangelo si legge... (e si citeranno i corrispondenti passi scritturali).

β) Anche la natura sensibile degli associati ha le sue esigenze; cioè, oltre i mezzi spirituali, nella Chiesa ci devono pur essere anche i mezzi materiali. Orbene... ecc.

γ) Siccome però perchè ci sia una società non basta che tutti i soci si accomunino nella dipendenza dagli stessi superiori e nell'uso degli stessi mezzi, ma è necessario che tali mezzi siano messi in comune, così a questo punto dobbiamo domandarci : come si prova che i mezzi di cui dispongono i fedeli sono comuni? Questa risposta non può darcela che la realtà del Corpo Mistico di Cristo. E mediante il Corpo Mistico che i fedeli comunicano tra di loro in ciò che è direttamente proporzionato al conseguimento del fine soprannaturale, raggiungendo quel grado massimo di societarietà, che se non ci fosse stato rivelato da Gesù stesso, nessuno mai avrebbe potuto immaginare. È solo vivendo questa realtà che ognuno raggiunge la perfezione, vale a dire, *è quello che deve essere nei disegni di Dio*.

f) La prolissità dei rilievi che abbiamo fatto circa l'utilizzazione dei mezzi probativi per dimostrare la giuridicità della Chiesa riduce quelli che dobbiamo fare in merito alla sua perfezione giuridica.

1) Il primo è dedicato a constatare semplicemente la ragionevolezza della proposta di unire in una unica tesi — divisa in due parti — la dimostrazione della giuridicità e della perfezione giuridica della Chiesa (V. sopra, n. 8 e 7, b).

Non è stato possibile discorrere della giuridicità della Chiesa senza arrivare alla sua perfezione giuridica. Infatti, già per stabilire il concetto di « giuridico », il Diritto Naturale ci ha portati a Dio, e la presupposta Rivelazione ha completato la visione del mondo giuridico, presentandoci parimenti emanati da Dio sia il Diritto Naturale sia il Diritto Divino Positivo, dai quali procedono tanto il diritto della *civitas* quanto quello della Chiesa. Così è messa da parte la pregiudiziale della statualità del diritto, senza contare che il diritto statale è ricondotto — pur senza confondervisi — alla sfera dell'etica.

La più lampante deduzione poi che possa procedere dalle citazioni della Sacra Scrittura è quella della assoluta *indipendenza* della Chiesa dallo Stato. Ora, sommando *giuridicità* (dimostrata prima) e *indipendenza* (vista adesso), si ha la chiara conclusione : la Chiesa è società giuridica perfetta.

Quindi, come si vede, nella seconda parte della tesi non resta veramente altro da fare che trarre le conclusioni da quanto si è dimostrato nella prima, e passare alla comprova. Mentre — ci si perdoni il ritorno alla critica della diversa presentazione della tesi — quando non è sufficientemente dimostrata la giuridicità della Chiesa (146), oppure se ne fa una tesi a sè stante, slegata da quella della Chiesa Società perfetta, quale è il risultato? Si dimostra tutt'al più che la spiritualità della Chiesa colloca questa istituzione *fuori* dallo Stato, restando questo a capo del diritto, e quella alla direzione della morale.

2) Il secondo rilievo riguarda ancora esso l'impossibilità di scindere nella dimostrazione scientifica ciò che è congiunto nella realtà, oggetto di tale dimostrazione. Vogliamo dire che come non è possibile trattare della giuridicità della Chiesa senza prospettarne immediatamente la perfezione giuridica, così non è possibile trattare di questa qualifica, senza dover accennare alla superiorità della Chiesa sullo Stato, anche se tale asserzione forma l'oggetto specifico di una tesi distinta, anzi di una parte speciale del *Ius P. E.*

Infatti, come abbiamo detto e ribadito, il concetto di società perfetta applicato alla Chiesa non può essere aprioristico; lo si ricava dalla constatazione della fondazione della Chiesa con caratteri tali che tolgono allo Stato il monopolio della sovranità. Ora, è evidentemente impossibile che il paragone dei due enti dia prima per risultato la semplice uguaglianza, e in un secondo tempo la superiorità della Chiesa. La misurazione non può dare che un solo dato: la Chiesa *ratione finis* superiore allo Stato. Ma naturalmente non si può parlare di superiorità della Chiesa sullo Stato se nella dimostrazione si dimenticasse di includere lo Stato nell'*ordine soprannaturale*, logicamente uno e unificante. Epperò, siccome in realtà esiste il solo ordine soprannaturale, ecco affiorare ancora una volta la necessità di una chiara impostazione di questo presupposto, quale abbiamo auspicato nel nostro studio precedente (147).

3) Per il lavoro di riprova che si deve fare in questa seconda parte della tesi « *Ecclesia est societas perfecta* », ci sembra che la mèta a cui debbono tendere le constatazioni scritturali per addivenire alla conclusione della perfezione giuridica sia unicamente la già ricordata distinzione dallo Stato (148).

(146) Evidentemente, ancor meno concludente è quella dimostrazione che non parte da una precisa impostazione del concetto di giuridicità. Così, per esempio, nel trattato del LIBERATORE, pur così sodo e completo, si identifica « giuridico » con « giusto »: (Ma a rispetto a Dio non è così). Verso di lui ogni nostro dovere è giuridico, perchè rispondente all'assoluto diritto che egli ha su le sue creature [...]. La religione, la quale comprende i nostri doveri verso Dio, ha ragione di giustizia [...]. Or la Chiesa non è altro che l'espressione sensibile del diritto di Dio, perchè essa è la religione costituita da Cristo « quaggiù in forma di visibile società ». (*Del Diritto P. E.*, n. 10, pag. 19).

(147) V. Art. II, n. 4, pag. 56 ss.

(148) Così il CAVAGNIS, solo dopo aver trattato della distinzione della Chiesa dallo

Infatti, come è stato ancora testè ricordato, il concetto di società perfetta non sorge aprioristicamente ma dalla considerazione della efficienza giuridica dello Stato, sul quale si misura la Chiesa, constatando che non le manca nulla per essere detta anch'essa società perfetta, giacchè ha la stessa efficienza giuridica della istituzione presa a paragone. Invece, partendo da altre qualifiche della Chiesa (seguite più o meno dai corrispondenti passi scritturali), a nostro modesto avviso, non si giunge propriamente a dimostrare la perfezione giuridica della Chiesa. Per esempio, è proprio evidente che la qualifica di società *giuridica* (supposta sufficientemente dimostrata in precedenza) più quella di società *suprema* debba dare come risultato: società giuridica perfetta? Notiamo che la qualifica di società *suprema* o la si intende in senso stretto, ed allora si applica esclusivamente allo Stato e alla Chiesa, o la si intende in senso largo, ed allora può essere applicata anche ad altre società. Orbene, è evidente che nel primo caso l'espressione si riduca a dire sinteticamente che come lo Stato è supremo nel suo ordine, così la Chiesa lo è nel suo, il che però non è altro che esprimere in altri termini la distinzione tra Chiesa e Stato. Se invece la si intende in senso largo, allora la tesi... *nimis probat*; avremmo infatti che qualsiasi società giuridica *suprema* nel suo genere (per es. un ordine religioso) sarebbe una società perfetta, ciò che evidentemente non può ammettersi. Quindi è molto meglio evitare un termine che potrebbe ingenerare imprecisione.

Che dire poi di altre qualifiche della Chiesa che troviamo invocate per dimostrarne la perfezione giuridica, però senza che siano messe esplicitamente in rapporto con la già dimostrata qualifica di società giuridica, (la quale peraltro, come abbiamo detto, è *specificca*, cioè propria della Chiesa, non la generica, comune alle ordinarie società giuridiche)?

Così, per es. dal fatto che la Chiesa è una società spirituale e soprannaturale, *sic et simpliciter* si potrà dedurre che la Chiesa è indipendente dallo Stato per ciò che si riferisce ai valori strettamente soprannaturali, alla sua regolamentazione interna, ecc., ma non si può inferire che sia giuridi-

Stato in un intero articolo (*Institutiones I. P. E.*, n. 291-204, pag. 111-113), passa a dimostrare la perfezione giuridica della Chiesa (n. 206 ss.).

Anche il CONTE a CORONATA imposta una tesi a parte (*Ius P. Ecclesiasticum*, n. 39, pag. 49-50).

Il SARNELLI inquadra tutto il suo trattato sulla perfezione giuridica della Chiesa nella dimostrazione della sua autonomia dallo Stato, apponendovi appunto come titolo: *L'autonomia della Chiesa*. Quindi, dopo una prima parte introduttiva, dedica la seconda a trattare dell'autonomia della Chiesa secondo il Vangelo, la terza a considerare l'autonomia della Chiesa secondo la storia.

Del resto, come abbiamo notato sopra, il concetto che contiene in germe l'esplicita qualifica della Chiesa come società perfetta, e che domina in tutte le dichiarazioni ecclesiastiche circa i rapporti tra Chiesa e Stato è appunto quella della assoluta autonomia della prima dal secondo. Nè altro significa la *ecclesiastica libertas* dei concordati, dai primissimi (V. MOCHI ONORY, *Ecclesiastica libertas e concordati medioevali* (Chiesa e Stato, Milano, 1939, vol. I), a quelli conclusi dopo la guerra mondiale 1914-18 (Conc. Lett., art. 1; Bav., art. 1; Pol., art. 1; Lit., art. 1; Trattato Lateranense, art. 1; Conc. It., art. 1; Conc. Rum., art. 1; Pruss., 1; Baden, art. 1; Reich, art. 1-2; Austr., art. 1; Port., art. 2).

camente perfetta. Quindi, si giungerebbe tutt'al più alla distinzione tra Chiesa e Stato propugnata dal separazionismo che lascia allo Stato il monopolio del diritto e alla Chiesa la direzione della morale delle coscienze.

Anche l'unità e l'universalità della Chiesa, se non sono espressamente congiunte alla giuridicità, non possono condurre che alla identica conclusione (149).

4) Un accenno alla soprannaturalità della Chiesa per dedurne la perfezione giuridica. A nostro avviso non basta mettere in relazione questa qualifica con la giuridicità per riscontrare senz'altro la perfezione giuridica della Chiesa. Infatti, resta da escludere la pensabile ipotesi di una nuova teocrazia universale in sostituzione di quella ebraica. La quale ipotesi è appunto esclusa dalla positiva volontà di Cristo che ha voluto *quae sunt Caesaris* distinte dalle cose *quae sunt Dei*. Ritorniamo quindi alla necessità di prospettare l'assoluta distinzione della Chiesa dallo Stato.

Invece, le sopradette qualifiche potranno essere usate più felicemente o come comprova della già dimostrata perfezione giuridica, o nella dimostrazione del carattere di società pubblica della Chiesa, di cui entriamo a trattare.

g) Il discorso che bisognerebbe fare sugli argomenti probativi per vendicare alla Chiesa il carattere di società pubblica risulterebbe molto lungo. Ma di questo argomento, senza per vero impostare il problema del significato dottrinale di società pubblica, abbiamo già detto parecchio nel nostro studio precedente trattando della utilizzazione dei mezzi peculiari di cui dispone il *Ius P. E.* per assolvere il proprio compito apologetico (150), giacchè è soprattutto al riconoscimento della Chiesa come società pubblica che tali mezzi possono condurre. Ci limitiamo quindi ad una sola osservazione generica.

Bisogna convenire che mentre le locuzioni *società giuridica* e *società perfetta* sono l'espressione di un concetto ben definito, alla espressione *società pubblica*, applicata alla Chiesa, non corrisponde se non una accezione di contorni molto imprecisi (151). A parte il difetto di un esplicito impiego

(149) Senza dimenticare che oltre alla Chiesa Cattolica, anche altre istituzioni sono giuridicamente universali e une, e tuttavia non si vorrà dire che sono anch'esse società perfette.

In una questione analoga il JEMOLO, commentando la decisione della Cassazione Italiana (15 gennaio, 15 febbraio 1916), la quale dichiarando l'Ordine di Malta istituzione necessariamente pubblica, conforta il suo asserto col richiamo al carattere di internazionalità di esso Ordine, si domanda giustamente se in base a questa sola ragione non potrebbe dirsi altrettanto di tutti gli Ordini religiosi (*Lezioni di Diritto Ecclesiastico*, litogr., Roma, 1941, pag. 326).

(150) V. Art. II, n. 10, B, pag. 66 ss.

(151) Come osserva giustamente il JEMOLO, « il termine *pubblico* ha un valore sufficientemente determinato applicato ad enti dell'ordinamento statale, ma ha il significato più incerto pensabile di fronte ad enti che non si inseriscono in un dato ordinamento statale per collaborare con lo Stato a raggiungere i fini di questo ». (*O. c.*, pag. 326-327).

di questa espressione in documenti ufficiali nei riguardi della Chiesa (quale invece trovasi eccezionalmente nell'articolo II del Concordato Austriaco del 1934), le molteplici formule con cui si esprime o nei documenti statali, o negli scritti dei civilisti, il riconoscimento della Chiesa come società pubblica da parte dello Stato, lasciano per lo meno in sospeso la questione della giuridicità della Chiesa. Tuttavia, riteniamo che gli autori o gli interpreti di tali riconoscimenti, messi alle strette verrebbero certamente ad ammettere che la Chiesa è una *società sui generis* (152); e, sempre che non si escluda esplicitamente la sua giuridicità, non ci sembra che tale formula debba dirsi contraria alla ortodossia; imprecisa sì, errata no. Ora, come l'autorità ecclesiastica si contentò che nel predetto concordato austriaco fosse riconosciuta nella Chiesa una società di diritto pubblico, e che nel concordato portoghese (art. 1°) si riconoscesse alla Chiesa stessa (e non solo alla Santa Sede) la personalità giuridica, sebbene, senza menomare i vantaggi del riconoscimento della personalità giuridica nel diritto interno degli Stati, sia assai più rilevante il riconoscimento della Chiesa come società perfetta, così il *Ius P. E.* deve prendere atto di quei riconoscimenti più o meno espliciti della efficienza giuridica della Chiesa che possono essere ricondotti alla comune formula di *società sui generis*.

10. — Chiusa anche la serie dei rilievi metodologici sulla utilizzazione dei mezzi probativi per la dimostrazione della tesi fondamentale « propriamente detta » del *Ius P. E.*, la sistematicità dell'argomento che trattiamo richiederebbe che si passasse a discorrere delle deduzioni che si sogliono fare dai giuspubblicisti ecclesiastici dalla qualifica di società perfetta vendicata alla Chiesa. Ma i limiti di un articolo, per vero già oltrepassati di molto, esigono che rinunciamo in pieno alle questioni della personalità morale interna ed esterna, della sovranità, della distinzione tra la sovranità della Chiesa e quella della S. Sede, ecc., argomenti dei quali se mai tratteremo in un altro studio. Veniamo invece a due semplici osservazioni marginali.

a) La prima è circa la stessa espressione *societas perfecta*, cioè circa la scelta felice dei termini per indicare la realtà della perfezione giuridica

(152) È ancora il JEMOLO che afferma essere stato il Santi Romano a forgiare per primo in un corso di lezioni sul diritto ecclesiastico tenuto a Pisa nel 1912-13 l'espressione « enti di una pubblicità sui generis » applicandola agli enti ecclesiastici. Egli stesso poi dopo aver dichiarato che di nessuna figura giuridica ama dire che sia « sui generis », conclude: « ma devo riconoscere che qui siamo fortemente tentati di dire proprio questo ». (O. c., pag. 476).

È tanto vero che il « sui generis » mette la Chiesa fuori dalla pubblicità statale, che anche dallo stesso fatto di ometterne l'accenno nella classificazione delle persone giuridiche pubbliche — quando pubblico è appunto preso come sinonimo di statale —. (V. per es. MENOTTI, *Persone giuridiche pubbliche e loro classificazione*, in *Raccolta di scritti di diritto pubblico in onore di Giovanni Vacchelli*, Milano, 1938, pag. 189-213), si può giustamente ricavare che la Chiesa è a sè, vale a dire, ha una sua pubblicità, ha un suo diritto pubblico; in breve, è società perfetta come lo Stato.

che si vuole vendicare alla Chiesa. Il linguaggio civilistico chiama questa realtà « *ordinamento giuridico originario primario autonomo* » (Santi Romano). Perciò il D'Avach commenta: « Un siffatto ordinamento [la società perfetta] si ha per noi quando ci troviamo di fronte ad una organizzazione sociale che si presenta come ordinamento giuridico positivo e che ha in sè insito il carattere della sovranità cioè che, « *per quanto concerne la posizione che gli deriva dal proprio diritto è dotato di assoluta indipendenza* », ossia « un ordinamento » che « *non deriva da un altro ordinamento, ma si pone e si modifica da sè* » ecc. (153). Orbene, anche se la locuzione civilista ha il pregio di essere una specie di definizione descrittiva, non v'è dubbio che questo vantaggio sia superato dalla laconicità ed esattezza della tradizionale locuzione aristotelico-scolastica; diremmo che l'aggettivo *perfecta* è veramente... perfetto, cioè esprime tutto ciò che si vuol dire dei caratteri giuridici essenziali della Chiesa e dello Stato. Infatti, mentre il *perfecta* della formula canonica (come indica assai bene il corrispondente aggettivo greco τέλειος derivato dalla parola *termine*, τέλος) include l'idea di *fine prestabilito* da raggiungere, e conseguentemente esprime ancora l'idea di *delimitata* sfera di sovranità, l'aggettivo « *autonomo* » della definizione civilista omette di fare questa precisazione, così importante per la retta impostazione dei rapporti tra Chiesa e Stato, poggiante inizialmente sul mutuo rispetto della propria sfera di competenza, e sviluppantesi logicamente nell'armonica *collegatio* richiesta dall'unico supremo ordine soprannaturale.

Inoltre, quel « *si modifica da sè* » che reca il commento, non è così limpido da poter essere accettato incondizionalmente, sia per ciò che concerne la Chiesa — immutabile nella sua costituzione divina —, sia riferito allo Stato, il quale sebbene possa realizzare le più ampie modifiche costituzionali, ha però sopra di sè tanto il Diritto Naturale quanto quello Divino-Positivo.

b) La seconda osservazione riguarda ancora il deprecato apriorismo nell'introdurre l'espressione *societas perfecta*. Come abbiamo notato sopra, alla tesi *Ecclesia est societas perfecta*, si suole far seguire la questione della personalità, della sovranità della Chiesa, della S. Sede, ecc. tutte questioni per vero già risolte *in nuce* nella dimostrazione della tesi stessa, in quanto la formula *societas perfecta* non scende dalle nuvole per essere applicata allo Stato o alla Chiesa, ma è l'espressione sintetica di quella realtà concreta che storicamente si è verificata prima nello Stato e poi anche nella Chiesa. Quindi, quando si è dimostrato che la Chiesa è giuridicamente ciò che è lo Stato (= *societas perfecta*), è logicissimo che si parli di personalità, sovranità, ecc., vale a dire, di argomenti che implicano relazioni con lo Stato, col quale è stata precisata la fondamentale relazione fissata nella espressione *societas perfecta*.

(153) D'AVACH, *Chiesa, S. Sede e Città del Vaticano nel jus publicum ecclesiasticum*, pag. 12.

Epperò, se si esce da questa realtà: *Chiesa e Stato*, che nel nostro discorso circoscrive l'espressione *societas perfecta*, e che oltre alla delimitazione del fine di entrambi sopra ricordata, reca in sè la predisposta armonica *colligatio* delle due società, si spazia nell'irreale. E ciò si realizza, sia che si descrivano aprioristicamente i rapporti tra le società perfette (senza dire se una di esse è la Chiesa, o se sono tutte e due degli Stati) imbastendo così delle logomachie che mentre non servono affatto alla problematica dei rapporti tra Chiesa e Stato, screditano la « dommatica » giuspubblicistica ecclesiastica, sia che si giuochi al girogiro-tondo attorno all'espressione *societas perfecta* applicata alla Chiesa, senza preoccuparsi dell'esistenza e delle funzioni dell'altra *societas perfecta* che si chiama Stato.

A nostro avviso, sono appunto queste logomachie introduttive di certi manuali di *Ius P. E.* che giungendo alla questione « *An Ecclesia habeat ius gladii* », soggiogano il povero trattatista e gli fanno arzigogolare ragioni su ragioni incatenandolo con la preoccupazione di dimostrare che anche la Chiesa ha il *ius gladii*, sotto pena di dimettersi dalla sua dignità di *societas perfecta* in caso contrario. Il circolo vizioso: « lo Stato — che è società perfetta — ha il *ius gladii*; ma anche la Chiesa è società perfetta, ergo... » non è impenetrabile. La viziosità dell'argomentazione (154) deriva appunto dalla non meno viziosa introduzione aprioristica del concetto di *societas perfecta*. Chiesa e Stato sono società perfette, e questa qualifica è univoca; ma lo Stato resta sempre la *societas perfecta temporalis* e la Chiesa la *societas perfecta ordinis supernaturalis seu felicitatis aeternae*. Quindi, se il primo per essere società perfetta deve avere tutti i mezzi adeguati per raggiungere il fine temporale, la seconda per la stessa esigenza di società perfetta deve disporre di tutti i mezzi necessari per raggiungere adeguatamente il fine soprannaturale. Perciò, in tutti i casi, bisognerà dimostrare che per il raggiungimento del fine soprannaturale la Chiesa ha anche bisogno del *ius gladii*; ma non si può assolutamente ritenere risolta la questione invocando la dimostrata qualifica di società perfetta.

11. — La molteplicità delle questioni proposte, o anche solo accennate, non consente di formulare una conclusione finale che raccolga le varie conclusioni parziali e le proposte disseminate nella trattazione. Del resto il diffuso sommario posto al principio di questo studio può assolvere questo compito riassuntivo. Ci sia invece consentito di fare come nello studio precedente un accostamento del diritto della Chiesa al diritto della *persona*. Che importa infatti la qualifica di società perfetta vendicata alla Chiesa se non la contestazione del monopolio statale della sovranità? E che importa a sua volta questa contestazione se non l'affermazione di fronte allo Stato dei diritti sociali circa i supremi valori morali? Imperocchè la sovranità

(154) È esplicitamente denunziata dal CONTE a CORONATA (*Ius P. E.*, n. 74, 4°, a, pag. 93).

della Chiesa non è a favore della gerarchia o della istituzione in se stessa, ma come suona alla lettera la parola *ἐκκλησία*, vale a dire, a favore del singolo e della collettività. La sovranità della Chiesa è come la proiezione esterna dell'inviolabile libertà di coscienza (155), e del non meno legittimo diritto di associazione nella regolamentazione divino-positiva fissata dal Redentore del genere umano.

Molto opportunamente il Balladore Pallieri dopo aver ricordato che nel paganesimo lo Stato « è ad un tempo anche Chiesa, e distributore all'individuo, oltrechè del benessere materiale, della stessa fede religiosa e della norma morale », cosicchè « appare propriamente il creatore dell'uomo, in ciò che ha di essenziale e di caratteristico e di superiore al puro regno animale », fa osservare che « la concezione cristiana si è dimostrata la sola che offrisse difesa dell'individuo contro i perenni tentativi dello Stato di riasorbirlo a sè totalmente », onde « non è un caso se nello Stato moderno, i diritti di libertà si costruirono intorno al diritto di libertà religiosa, se fu in altre parole muovendo dalla fede religiosa e dalla interiorità o dalla preesistenza allo Stato del mondo morale che si asserì o si accampò vittoriosamente la esistenza di una sfera in cui l'individuo [e la società] fuori di ogni ingerenza statale [celebrano] la [loro] umanità e la [loro] libertà » (156).

Ci siamo permesso di interpolare nella frase finale le parole « e la società », perchè, evidentemente, restringendo in materia di religione i diritti umani alla sola libertà dell'individuo si sancirebbe una menomazione della dignità della persona umana che si sente individuo e socio ad un tempo, ed è quindi irresistibilmente propensa all'affermazione dei due aspetti della propria realtà.

Epperò la dichiarata sovranità della Chiesa non significa solo l'affermazione di una sfera di diritti di fronte allo Stato col conseguente dovere del medesimo di rispettarli, bensì ancora la sottomissione di tutta l'attività statale (compresa la giuridica) alla suprema norma della morale. Abbiamo visto infatti come per attribuire la giuridicità alla Chiesa sia indispensabile ricondurre il concetto di diritto alle fonti del Diritto Naturale, e quindi dell'Etica che antecede e comprende il diritto. In tal modo all'ordinamento giuridico statale è preclusa la via all'inconsistenza del positivismo giuridico, non rare volte umiliante riflesso dell'arbitrarietà dell'elemento dirigente.

Dunque, in ultima analisi, chiamare la Chiesa società giuridica perfetta vuol dire dichiarare l'eticità dello Stato (157).

(155) Secondo il THIERS, « *la liberté de conscience suppose, comme condition nécessaire, l'existence d'une autorité religieuse indépendante de l'État, s'organisant et se gouvernant souverainement elle-même d'après les principes de sa foi et les traditions de son histoire* ». (Citato dal BARGILLIAT, *Praelectiones Iuris Canonici*, Parisiis, t. I, n. 20, pag. 12).

(156) BALLADORE PALLIERI, *Introduzione alla dottrina dello Stato*, Milano, 1945, pag. 4.

(157) Parlando della istituzione della Chiesa il TAPARELLI D'AZEGLIO dichiara: « Ma collo stabilire (Dio) sotto forme sensibili un'altra maestra del dritto alza una voce di coscienza-sociale che all'esorbitar della forza applica il pungolo del rimorso-sociale, cioè

Questa visione giusnaturalistica dello Stato, evidentemente, non è ancora la *visione cristiana dello Stato*; questa sarà appunto lumeggiata nel *Ius P. E. Externum*; ma la *conditio sine qua non* per giungere ad essa è contenuta in questa prima visione.

Con la visione cristiana dello Stato apparirà in tutto il suo splendore quell'armonia tra *diritto e amore* — essenza dell'etica — che è appena intravista nella attribuzione della perfezione giuridica alla Chiesa — società perfetta e custode dell'etica —, e nella necessariamente concomitante dichiarazione dell'eticità dello Stato.

È questa l'armonia prestabilita da Dio. Non ci può quindi essere « nè contrasto nè alternativa: amore o diritto, ma la sintesi feconda: amore e diritto » (158), cioè, l'*ordinata colligatio* tra Chiesa e Stato.

Amore e diritto, Chiesa e Stato, ordinati al bene della persona, di « ciascun uomo creato ad immagine e somiglianza di Dio » e perciò « immortale », di « ciascun uomo che Dio ha amato e Gesù Cristo ha redento » (159)

SAC. PROF. EMILIO FOGLIASSO, S. S.

di quella resistenza passiva contro di cui va tosto o tardi a rompere cotesto mare minaccioso ». (*Saggio teoretico di diritto naturale*², vol. II, n. 1424, pag. 224).

(158) S. S. Pio XII, *Messaggio Natalizio* del 1942.

(159) *Codice Sociale di Malines*, art. 1°.

SUL CONCETTO TOMISTICO DI « DIVENIRE »

Una controversia fra neotomisti.

Esiste fra i tomisti contemporanei, anche fra i più strenui paladini del pensiero dell'Aquinate, una controversia che a primo aspetto potrebbe apparire una trascurabile sottigliezza metafisica d'importanza marginale, se non avesse i suoi riflessi sul grande problema del divenire.

La controversia verte sul significato metafisico da attribuire alle ultime sei categorie dello schema aristotelico (*actio-passio-locus-tempus-habitus-situs*), ma per quanto spetta al nostro assunto, ci limiteremo a qualche breve considerazione su quelle che sono intimamente connesse col problema del divenire e più precisamente sul *predicamentum* « *ubi* », e sull'*actio* e la *passio*.

Cominceremo con l'*ubi*, che ha un'importanza particolare poichè da esso scaturisce il movimento locale, avente un primato su tutto il divenire sensibile. Come infatti non si dà mutamento sostanziale (generazione e corruzione) senza mutamento qualitativo (*alteratio*), così non si dà mutamento qualitativo senza movimento locale. « Ante omnem alterationem praecedit motus localis », afferma S. Tommaso (1). Il movimento locale accompagna qualunque sorta di divenire sensibile e, in ultima analisi, proprio nel movimento locale ci è dato di cogliere la causalità efficiente in atto. L'« *ab alio movetur* » al quale bisogna ricondurre ogni sorta di mutamento, si connette immediatamente col movimento locale, mediatamente con le altre specie di mutamento.

Qualche autore, adunque, come ad esempio il *Hoenen*, appellandosi a S. Tommaso, afferma che l'« *ubi* » è una « *denominatio pure ab extrin-*

(1) *Phys.* VIII, lect. 14.

seco », la quale non suppone nel corpo localizzato nulla d'intrinseco, nessuna realtà nuova, nessuna forma o modificazione inerente al corpo stesso (2).

Dunque per il solo fatto di trovarsi « *qua o là* » il corpo non acquista assolutamente nulla. Tuttavia la realtà dell'*ubi* e del moto locale di qui scaturente, il Hoenen la spiega come un reciproco contatto fra il corpo localizzato e il corpo localizzante, da intendersi come un atto *puramente esistenziale*. « *Istud tangere et tangi, sive successivum sive permanens, tantum versatur in linea existentiae, supponit igitur post motum tantum novum esse, quin praeter subiecta extensa ulla nova forma, nova determinatio, in linea essentiae praesupponatur* » (3).

Altri tomisti invece, come il Gredt, il Remer, il Boyer, il Maquart, nei rispettivi manuali, non s'accontentano di dire l'*ubi* una *determinatio pure ab extrinseco*, un atto « *pure existentialis* »; dicono che questo *praedicamentum*, implica una determinazione veramente *intrinseca* al corpo.

Qualche tomista, specialmente fra gli antichi parla addirittura di un « *ubi intrinsecum* », ma l'espressione è per lo meno infelice, perchè ne travisa il significato, quasi sia possibile un « *ubi* » senza contatto con il corpo estrinseco locante. I moderni preferiscono dirlo genericamente una *modalità*, un *modus* intrinseco, ritenendola non una determinazione puramente esistenziale, ma anche essenziale.

Certamente però concepire un nuovo atto, un « *novum esse* », come determinazione puramente esistenziale, in un essere che non sia strutturalmente pura esistenza, in campo tomista, è impresa disperata.

Il divenire non può mai essere un « *actus pure existentialis* ».

Nessun dubbio infatti che sia principio basilare del tomismo quello che viene ottimamente formulato da una delle 24 tesi romane. « *Potentia et actus ita dividunt ens ut quidquid est vel sit actus purus vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat* ». Se il principio non s'intende in senso rigoroso si rischia di compromettere la coerenza del tomismo. Quella disgiunzione *vel... vel* non ammette compromesso alcuno.

Di conseguenza ogni attuazione o sviluppo, ogni « *transitus de potentia ad actum* » verificantesi in un essere intrinsecamente strutturato di potenza

(2) *Cosmologia*, pag. 86. E questa viene proposta come genuina opinione di S. Tommaso. « S. Thomas per totum vitae curriculum, sine ulla haesitatione ut veritatem claram docet praedicatum "esse in loco" esse denominationem mere ab extrinseco i. e. a loco desumptam, eam nullam novam realitatem supponere in re locata, consequenter a re nihil acquiri... », *ib.*, pag. 72.

(3) *Ib.*, pag. 445, num. 4.

«atto, non è intelligibile come «*actus pure existentialis*» (4), ma sarà necessariamente esistenziale-essenziale, attuale-potenziale.

La realtà dell'essere in un luogo, dell'ubi è poi da identificarsi nel contatto reciproco fra corpo e corpo, e il reciproco «*tangere e tangi*», non sembra potersi altrimenti interpretare se non come un caso particolare dell'*actio* e *passio*. Anzi sembra precisamente questo reciproco contatto l'*agere* e il *pati* proprio degli esseri corporei e quantitativi.

La realtà del contatto dovremo allora penetrarla alla luce d'un altro importante principio tomista: *unumquodque agit secundum quod est actu*, o anche *agere sequitur esse*.

E se l'essere è potenza-atto, la sua attività sarà di necessità metafisica potenziale-attuale, essenziale-esistenziale.

Qualunque attuazione o sviluppo di un essere intrinsecamente potenziale, costituito di materia e forma o di essenza ed esistenza, sarà sempre anche una determinazione nell'ordine della corporeità e della materia se questa è ulteriormente attuabile, o almeno dell'essenza se non è costituito di materia *non ulteriormente* attuabile e forma, come i corpi incorruttibili, di cui diremo tosto.

Una tale determinazione non è puramente esistenziale, ma anche essenziale, non puramente estrinseca, ma anche intrinseca.

Una determinazione in linea *purae existentiae*, in questo caso, non avrebbe senso.

Si potrà parlare di determinazione simultaneamente esistenziale-essenziale, attivo-passiva e magari di determinazione *per se* primariamente in linea *existentiae*, secondariamente in linea *essentiae*, ma parlare di determinazione puramente esistenziale è un'incoerenza.

I due aspetti sono connessi di necessità metafisica, come di necessità metafisica l'essere finito è costituito di potenza e di atto, di essenza e d'esistenza, sebbene un aspetto possa considerarsi a preferenza dell'altro in ragione di priorità.

La bianchezza di questo corpo, ad esempio, è *principalmente* determinazione e perfezionamento dell'essenza, perchè arricchente primamente l'essenza, secondariamente determinazione e perfezionamento dell'esistenza perchè anch'esso atto d'un essere esistente. L'agire invece o l'essere in un luogo è un'attuazione determinante e perfezionante primariamente l'esistenza, secondariamente l'essenza, perchè fondato principalmente sull'aspetto attuale e quindi esistenziale dell'essere. Si tratta piuttosto di priorità logica che ontologica.

In questo senso si potrà dire per amore di semplicità che il divenire bianco è una determinazione intrinseca, che l'agire e l'essere in un luogo è una determinazione estrinseca, ma s'intenderà dire determinazione primariamente esistenziale *ab extrinseco* (condizionante), secondariamente essenziale *ab intrinseco*.

(4) HOENEN, *Cosmologia*, pag. 446.

L'essere in un luogo e il conseguente movimento locale non sono concepibili, è vero, se non come determinazioni estrinseche, ma non sono neppure concepibili come *pure e semplici* determinazioni estrinseche, senza una conseguente modificazione e perfezionamento dell'essenza e quindi intrinseca.

E questo vale non soltanto per la categoria « *ubi* » e per il movimento locale, ma pure per tutte le ultime sei categorie aristoteliche e particolarmente per quelle due così profondamente inserite nel concetto di divenire che sono l'*actio* e la *passio*.

Anche su questo punto si rinnova nel medesimo senso, il contrasto fra gli autori neotomisti.

Il Hoenen esclude che l'*actio* implichi una determinazione intrinseca. L'*actio* e la *passio* non sono che *denominationes ab extrinseco desumptae* e attuazioni puramente esistenziali (5). L'agente è denominato tale dal paziente e il paziente viceversa.

Ci sembra che questo sia un mettere in evidenza un aspetto solo della realtà. È una spiegazione unilaterale e incompleta di due aspetti inscindibili.

Altri tomisti invece, in maggioranza, esigono anche qui una determinazione intrinseca, una nuova entità inerente all'essere così denominato, per le stesse ragioni sopra addotte. L'azione di qualunque agente potenziale non è mai sola attuazione esistenziale, ma esistenziale-essenziale, non è mai pura denominazione estrinseca, sebbene l'azione transeunte richieda sempre un condizionante estrinseco (anzi analogamente anche l'azione immanente è difficile concepire come determinazione non condizionata dall'estrinseco: non vi è mai intellesione senza una qualche estrinsecità dell'oggetto conosciuto, nè vi è mai volizione senza una qualche estrinsecità dell'oggetto voluto). Ogni agente potenziale e secondo non è mai puro agente, ma sempre anche paziente: *agit et patitur*. Agisce *simpliciter* in quanto agente, *patitur* in quanto potenziale e secondo; cioè ogni agente secondo *agit et patitur* simultaneamente sebbene sotto un diverso rispetto.

Ecco ritornare i due inscindibili aspetti scaturenti dalla composizione essenziale di essenza ed esistenza (di potenza e di atto).

Se così non fosse, si svuoterebbe di contenuto il principio di causalità tutto poggiato sul divenire, « *quidquid movetur ab alio movetur* », che si può tradurre nella formula più immediata « *nihil transit de potentia ad actum nisi per aliquod ens in actu* ». Una pura denominazione estrinseca, un puro atto esistenziale, non si può dire « passaggio dalla potenza all'atto ». *Ex actu non fit actus* come *ex ente non fit ens*.

L'agente potenziale per passare dalla potenza dell'agire all'attuale agire, riceve sempre una nuova determinazione sebbene (e questo si manifesta chiaro proprio particolarmente nell'agire) sia questa un'attuazione primariamente esistenziale.

Si può infatti distinguere un doppio divenire, uno primariamente nel-

(5) Cfr. *Cosmologia*, pag. 227 ss, e specialmente pag. 233.

l'ordine della potenza passiva e sècondariamente nell'ordine della potenza attiva, l'altro primariamente nell'ordine della potenza attiva e sècondariamente nell'ordine della potenza passiva. Tutto il divenire scorre su questo doppio binario e si colorisce maggiormente dell'uno o dell'altro aspetto secondo il senso e la direzione nella quale viene considerato.

Tutto diviene secondo questo doppio aspetto perchè doppio è il principio che costituisce intrinsecamente ogni essere divenibile, potenza ed atto, essenza ed esistenza.

Concludiamo, dunque, ribadendo ancora una volta: si può dire atto esistenziale quello che riguarda in *recto* l'esistenza e solo in *obliquo* l'essenza, come al contrario atto essenziale quello che riguarda e perfeziona prima di tutto l'essenza solo di conseguenza l'esistenza.

Ma parlare di un atto puramente esistenziale escludente l'aspetto essenziale e intrinseco non ha significato intelligibile nella metafisica tomista dell'essere finito, intrinsecamente strutturato di potenza e di atto, di essenza e di esistenza.

La potenzialità della materia, radice ultima di ogni divenire temporale.

Ma vi è un altro modo per provare che ogni divenire nel tempo, anche soltanto locale, è necessariamente intrinseco, se proveremo cioè che l'esistere nel tempo non è possibile se non come sviluppo continuo dell'esistente in quanto tale, e se questo sviluppo, a sua volta, non è concepibile se non come sviluppo e attuazione della materia di cui è costituito. La qual materia non potrà di conseguenza essere qualunque materia, ma tale da consentire ancora uno sviluppo intrinseco e cioè una materia non ancora completamente attuata ed esaurita nella sua potenzialità.

Alcuni anni or sono molto opportunamente ed acutamente il Fabro richiamava l'attenzione sul genuino concetto tomista di contingenza, distinguendo fra una contingenza logico-metafisica di marca avicenniana, da una contingenza fisico-metafisica, soggettiva propria di S. Tommaso (6). Contingente in senso logico-metafisico (avicenniano) è ciò che può essere o non essere relativamente alla causa efficiente estrinseca. Contingente in senso fisico-metafisico è invece ciò che può essere o non essere per riguardo alle cause intrinseche costituenti l'essere stesso (materia e forma), e contingente in tal senso si dice dell'essere che può perdere, assieme alla forma, l'atto di essere che per essa attualmente ha.

In quest'ultimo senso contingente può essere detto soltanto l'essere corporeo, il CORPO, anzi non il corpo in quanto tale, ma il corpo soggetto a generazione e corruzione e cioè corruttibile. Ragione ultima della corruttibilità è la materia, la cui infinita potenzialità, non viene totalmente saturata

(6) *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, marzo 1938, pag. 132 ss.

da nessuna forma; la ragione prossima è nell'imperfezione delle forme sostanziali che non riescono appunto a saturare la materia in modo irreversibile.

La nozione tomista di contingenza è quest'ultima e la sua migliore enunciazione la troviamo precisamente nella terza via, « ex contingentia », per l'esistenza di Dio.

Nell'ipotesi di corpi costituiti di materia tutta attuata dalla perfezione della forma, com'erano i corpi celesti degli antichi, tali corpi non potrebbero dirsi contingenti, ma necessari.

Ora come non si dà contingenza senza quell'intrinseca labilità dei principi costituenti, che ne permette la dissoluzione, così non si dà successione temporale se non per gli esseri intrinsecamente costituiti di materia, non totalmente saturata dalla forma. Quando la forma, il principio che dà l'essere simpliciter, è così perfetto da conferire un'esistenza non più potenziale nel suo ordine, non è più possibile una successione temporale per tale essere. Questa è l'ipotesi dei corpi celesti secondo gli antichi.

Ma se la forma non ha la virtù di conferire alla materia un atto di essere perfetto e completo, il corpo rimarrà esistenzialmente potenziale e cioè la sua esistenza sarà misurata dalla successione del tempo.

Come si distinguono due concetti di contingenza, così si devono distinguere due concetti di successione: una successione temporale, propria dei corpi costituiti di materia non totalmente attuata che fonda un esistere nel tempo *secundum prius et posterius*, e una successione extratemporale, in certo qual modo non più intrinseca all'atto dell'essere. Infatti l'esistenza dei corpi incorruttibili è loro conferita dalla forma tutta insieme, *tota simul*.

Rimane escluso così dal loro essere un qualsiasi divenire esistenziale successivo nel tempo. Le eventuali ulteriori attuazioni soltanto in senso analogo si possono dire successive.

I corpi corruttibili al contrario, poichè costituiti di materia non tutta saturata e di forma tanto imperfetta che, pur conferendo l'atto di essere, non lo conferisce tutto in una sol volta, ammettono un divenire successivo intrinseco al loro esistere.

Tutti gli esseri esistenti nella successione del tempo *sono e divengono*. Sono qualcosa di sostanzialmente determinato e fisso, sono questo e non quello, ma non posseggono l'esistenza tutta insieme, bensì *successivamente*; la loro esistenza va completandosi precisamente in ragione della propria specifica *potenziale* corporeità.

Tale successione è intelligibile soltanto per un soggetto non tutto attuato da una forma perfetta.

Chi parla di atto *puramente esistenziale*, escludente un qualsiasi sviluppo intrinseco, confonde l'atto d'essere, tutto insieme, dell'ipotetici corpi celesti della cosmologia medievale, costituiti di materia non ulteriormente in potenza, con l'atto d'essere essenzialmente potenziale dei corpi corruttibili.

Il divenire temporale successivo è proprio soltanto dei corpi, non però dei corpi *simpliciter*, ma dei corpi costituiti di materia potenziale.

Tentiamo ora di precisare meglio il nostro pensiero distinguendo con S. Tommaso un triplice atto d'essere, contrapponendo il divenire dei corpi potenziali all'Essere assolutamente indivenibile di Dio, e agli esseri relativamente indivenibili creati.

In tre sensi un essere può avere l'atto dell'esistenza (7).

1) Un atto d'esistenza, non ricevuto da altri, quindi senza principio e senza successione. È un atto d'esistenza non soltanto incausato, ma appunto perchè escludente qualsiasi successione, posseduto per *modum unius*, e per *modum totius*, perchè posseduto nella sua più assoluta pienezza, non suscettibile di aumento o diminuzione. Un tale atto non può essere misurato che dalla semplicissima unità dell'eternità. E questo l'atto di esistenza proprio di Dio che S. Tommaso definisce volentieri con Boezio « *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio* ».

2) Un atto d'esistenza ricevuto cioè causato, avente un principio, ma posseduto con pienezza totale, « *totum simul* », nel suo ordine, escludente ancora qualunque successione. Sebbene abbia un principio, quest'atto è pure posseduto per *modum unius* e per *modum totius*. La sua misura non può quindi essere il tempo, ma la semplice unità dell'*aevum*. E l'esistenza propria sia delle sostanze spirituali che dei corpi incorruttibili. Tuttavia una successione queste sostanze l'ammettono non però *secundum esse*, ma soltanto *secundum operationem* (le sostanze spirituali) o *secundum locum* (corpi incorruttibili). Anche quest'atto d'esistenza è dunque fuori del tempo: le sostanze spirituali sono fuori del tempo *simpliciter* poichè non consentono affatto una successione continua, i corpi celesti, sono fuori del tempo *secundum esse*, nel tempo soltanto *secundum locum* e quindi *per accidens*. Se si può ancora parlare di successione questa non si dice più d'un'esistenza *per se* successiva.

Se paragoniamo il movimento dei corpi corruttibili a quello dei corpi incorruttibili questo lo possiamo chiamare, in certo senso, movimento *puramente locale*, ed è molto più vicino ad una *denominatio pure ab extrinseco*.

Infatti i corpi celesti incorruttibili dell'antica cosmologia, costituiti di una materia essenzialmente diversa da quella dei corpi corruttibili, da una materia che non è « *susceptiva contrariorum* », che non ha « *privationem* » (8), non ammette mutazione intrinseca alcuna. La loro forma « *replet totam potentialitatem materiae* », satura ed esaurisce tutta la potenzialità della materia.

Il divenire *secundum locum* di questi esseri è analogo soltanto al divenire intrinsecamente successivo dei corpi corruttibili. È un divenire meno profondo, più nell'ordine dell'agire che nell'ordine del patire, un divenire più superficiale che non ammette uno sviluppo nel seno dell'esistenza, già totalmente attuata per *modum unius et totius*, è soltanto un divenire « accesso-

(7) Cfr. *I Sent. D. XIX, q. 2, a. 1.*

(8) Cfr. *De Gen. et Corrupt. I, lect. 20; De Coel. I, lect. 6; S. Theol. I, 9, 2.*

rio », che S. Tommaso, con espressione delicatissima, dice « *mutatio adiuncta* » (9).

Neppure in questo caso però è lecito parlare di « *actus pure existentialis* » o di *denominatio pure ab extrinseco*, perchè anche questi esseri sono intimamente costituiti di potenza e di atto, onde qualunque determinazione o attuazione sarà necessariamente esistenziale, soltanto analoga all'attuazione degli esseri costituiti di materia potenziale, ma pur essa intrinseca. L'attuazione totale della materia dei corpi incorruttibili fonda quella *immobilità esistenziale* che li allinea fuori del tempo e colorisce il concetto di divenire ad essi applicato di un significato totalmente diverso da quello che invece si deve attribuire agli esseri corruttibili. Cosa che generalmente gli autori neotomisti non mettono nel dovuto rilievo.

3) Per effetto di contrasto ci sarà più agevole ora intendere il valore e il significato metafisico dell'atto di esistenza dei corruttibili, costituiti di materia potenziale.

L'esistenza di questi esseri *non è tutta insieme*, per *modum unius* e per *modum totius*, ma essenzialmente successiva, *secundum prius et posterius*, e perciò misurata dal tempo che è appunto « *numerus motus secundum prius et posterius* ». E la ragione è appunto nella potenzialità della materia che non soltanto fonda la loro corruttibilità, ma la loro *esistenza successiva*: « *illud quod habet potentiam non recipientem actum totum simul mensuratur tempore... et non est absolutum quantum ad partes durationis, quia habet prius et posterius* » (10). La successione esistenziale è dunque da concepirsi come ulteriore sviluppo della passività della materia, incapace di ricevere tutto insieme l'atto dell'esistenza. « *Actus ille est incompletus et potentiae permixtus, ratione cuius ulterius in actum procedit* » (11).

Non si può esprimere più plasticamente la potenzialità dell'esistenza di questi esseri. È un'esistenza incompleta proprio in *ratione existentiae*, ulteriormente in movimento verso l'esistenza... « *ratione cuius ulterius in actum procedit* ».

È un esistente essenzialmente *mobile* per il quale durare significa arricchirsi, espandersi, e in questo senso variare. « *Est idem mobile in tota successione temporis variatum tamen secundum esse, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo* » (12).

È l'identico essere, essenzialmente, che va esistenzialmente completandosi nella successione del tempo.

Nessuno fra i tomisti ha meglio espresso quest'aspetto metafisico del divenire quanto il grande Commentatore, Giovanni di S. Tommaso « *in rebus permanentibus duratio non addit super existentiam aliquid intrinsecum sed*

(9) *Summa Theol.* I, 10, 5; cfr. anche *Contra Gent.*, II, 30; *ibid.*, 86; *Peri Hermeneias* I, C. 14; in *II Phys.* 1. 12-15.

(10) *I Sent.* D. VIII, p. 2, a. 2.

(11) *I Sent.* D. XIX, q. 2, a. 1.

(12) *I Sent.* D. XIX, q. 2, a. 2.

est idem cum existentia et solum addit extrinsecam connotationem et dependentiam ab actione continuante et influente ipsum esse. In rebus autem successivis quia duratio fit per novarum partium effluxum, consequenter duratio fit per superadditionem existentiae ad existentiam » (13).

Negli esseri la cui durata nell'atto dell'esistenza è essenzialmente misurata dal tempo, il durare temporale è quasi un parziale integramento dell'esistenza. Si può davvero dire atto esistenziale nel senso che è un'ulteriore addizione di esistenza all'esistenza; un perfezionamento principalmente esistenziale perchè non si tratta di modificazione essenziale, ma soltanto di omogeneo arricchimento del tutto esistente.

Ma non s'intenda atomisticamente questo modo d'esprimersi, quasi l'esistenza di questi esseri sia qualcosa di discontinuo e molteplice, in senso quantitativo e materialistico.

Il « morcelage » nella durata successiva è soltanto introdotto dalla mente, e si può, anzi si deve, considerare in senso positivo come un arricchimento, un'attuazione, non come un impoverimento al modo di Bergson (14).

E neppure s'intenda questo parziale divenire esistenziale bergsonianamente, come puro divenire.

Gli esseri esistenti nel tempo hanno un essere « *ratum et firmum in natura* » (15), ma su questo fondo avente ragione d'incompiutezza, s'aggiunge quell'incessante flusso esistenziale completante e integrante, ch'è richiesto dal suo atto d'esistenza essenzialmente successiva.

L'essere costituito di materia potenziale è in certo modo quel punto nel quale si saldano insieme essere e divenire continuo.

Questo concetto di esistenza temporale non è di conseguenza da identificarsi con l'esistenza di quegli esseri che S. Tommaso denomina « *esse in fieri* » per la loro sostanziale labilità. Tale instabilità avrebbe l'immagine dell'uomo nello specchio che si estingue non appena l'uomo se n'allontani, ovvero la luminosità dell'aria che svanisce con lo sparire del sole. Nell'errata concezione dell'antica fisica medievale l'immagine nello specchio e la luminosità dell'aria erano considerati corpi naturali, e per spiegare la loro instabilità erano detti *esseri in divenire* (16).

Riassumendo quanto siamo venuti dicendo finora, sempre tenendo presente il quadro dell'antica cosmologia, possiamo classificare come segue gli esseri nei confronti del divenire :

a) Essere assolutamente immutabile sia nel senso proprio di divenire continuo, sia nel senso improprio di mutamento discontinuo, sia nel senso largo di essere avente un principio : Dio.

(13) *Phil. Nat.* I P. q. XVIII, a. 1.

(14) Cfr. le interessanti considerazioni di MAZZANTINI, *Il Tempo*, Como, 1942, pag. 127 ss.

(15) *De Pot.* III, 7 ad 7.

(16) *De Pot.* V, 2 ad 6.

b) Esseri indivenibili *secundum esse*, divenibili *secundum operationem* (sostanze spirituali) o anche *secundum locum* (sostanze celesti incorruttibili).

d) Esseri costituiti di materia potenziale (corruttibili) esistenzialmente incompiuti e quindi ulteriormente divenibili *in linea existentiae*.

c) Esseri totalmente divenienti *secundum substantiam* (sono gli esseri *in fieri*, come l'essere evanescente della figura dell'uomo nello specchio o la luminosità dell'aria).

Ogni creatura è dunque in qualche modo soggetta al divenire e mutevole, sebbene in senso molto diverso divengano le sostanze spirituali, le sostanze materiali incorruttibili, gli esseri costituiti di materia potenziale, gli esseri sostanzialmente instabili.

Il pensiero della scolastica medievale, liberato dalle soprastrutture posticce dell'antica cosmologia, alla luce della scienza odierna, che ci assicura dell'essenziale identità di struttura di tutti gli esseri corporei, anche celesti, dev'essere esteso a tutto l'universo. Alla celebre formula scolastica « *materia appetit formam* », bisogna dare oltre al significato di materia assetata della forma come suo comprincipio essenziale (significato esclusivamente essenzialistico), anche un significato esistenziale, inerente al tutto da essa costituito. Per quell'intrinseca incompiutezza radicata nella potenzialità della materia il tutto esistente, da essa costituito, è assetato di ulteriore esistenza. E se tutto l'universo è tale, anche pel solo movimento locale degli astri, dobbiamo vederlo in corsa affannosa verso l'essere indivenibile, tutto in corsa vertiginosa verso l'eternità, bevante incessantemente, a traverso il fiume del divenire, alla sorgente immutabile dell'essere.

Questa metafisica del divenire permette una suggestiva interpretazione tanto della realtà cosmica, quanto della storia e della vita umana. Ma questo merita uno sviluppo a parte.

Non vogliamo dire che S. Tommaso abbia proposto questa idea: però ci pare di trovarla almeno implicita nei principi tomisti.

Conclusioni.

Applicando ora i concetti svolti ad alcuni casi particolari, ci pare che il principio di causalità, secondo la formula più comunemente accettata dai neotomisti, « *quidquid fit ab alio fit* », rivesta, in questa concezione del divenire, in modo più evidente e più plastico il doppio aspetto: aristotelico di efficienza in atto e platonico di partecipazione. E l'uno e l'altro aspetto sostanziali di più viva concretezza.

Se poi applichiamo a sua volta il principio di causalità, così inteso, alle *vie* tomiste per l'esistenza di Dio risalterà meglio la loro forza logica.

La « *prima et manifestior via* » che parte dal *motus*, è nettamente impostata sull'aspetto passivo del movimento ed ha come punto di partenza precisamente il divenire dei corruttibili, e sebbene si possa allargare a qualsiasi divenire, passivo, non soltanto materiale, ma anche spirituale, tuttavia

essa poggia spiccatamente sul movimento sensibile, e direi, più precisamente ancora, inizialmente ha in vista il movimento locale dei corruttibili, che è appunto fra i movimenti sensibili il più evidente, movimento che a differenza dei movimenti sostanziali e qualitativi (*generatio-corruptio*; *alteratio*) segna sempre, nel suo temporale fluire, una positiva « *superadditio exsistentiae ad exsistentiam* » (17).

E non crediamo di andar lungi dal vero affermando che S. Tommaso in questa prima via non intendesse affatto includere nel suo argomentare anche il movimento interiore dello spirito, come intendono non pochi neotomisti, sia pure come lodevolissimo arricchimento e ampliamento della visuale tomista e come risposta al sentito orientamento della filosofia moderna verso l'interiore concretezza vitale del soggetto.

Anche quelle due famose definizioni aristotelico-tomiste del movimento come « *actus existentis in potentia prout in potentia* » e del tempo come « *numerus motus secundum prius et posterius* » applicate al divenire temporale come « *superradditio exsistentiae ad exsistentiam* », nel senso chiarito, rivestono un senso di vivissima dinamicità.

E finalmente il concetto stesso di conservazione, in questa concezione del divenire proprio degli esseri corporei costituiti di materia potenziale, acquista un doppio significato: non soltanto di pura, lineare e uniforme conservazione nell'esistenza, già tutta posseduta, (come si dovrebbe dire degli esseri incorruttibili celesti degli antichi), ma insieme di conservazione del fondo esistenziale già posseduto e di *attuale influsso creativo* continuamente iniettante un rinnovato flusso di energia esistenziale, integrante l'esistenza essenzialmente potenziale.

Cogliere il divenire così metafisicamente concepito, diviene quasi un cogliere Dio nell'atto della creazione, non certo della creazione sostanziale degli esseri, ma di quella creazione integrativa e addizionale che è la stessa realtà del divenire temporale.

SAC. PROF. LUIGI BOGLIOLO, S. S.

(17) Molto interessante al riguardo è la documentazione del *Hoenen* sul movimento come « *actus existentialis* ». Cfr. *Cosmologia*, pag. 478, nota IX.

LA DOSSOLOGIA DELLA LETTERA

AGLI EFESINI (1, 3 - 14)

Analisi della forma e del contenuto.

Nel gruppo di lettere paoline, dette della prigionia, scritte dall'Apostolo durante il periodo della « custodia libera » a Roma, nel 61-63 d. C. (Colossesi, Filemone, Efesini e anche Filippesi) si stacca, per originalità di pensiero e concisione di forma, quella diretta agli *Efesini*. Nella quale, proprio al principio, dopo il saluto d'inizio, risalta un brano, notevole per ricchezza di contenuto ed elevatezza di forma, che, per quanto già più volte studiato (1), merita d'essere ancora preso in considerazione.

Il brano è delimitato, all'inizio, dal saluto introduttivo, ben individuato nei primi due versicoli; alla fine dalla *captatio benevolentiae* (1, 15 e seg.), che è un elemento quasi obbligato delle lettere paoline e viene subito dopo il saluto, introducendo il tema (2).

L'afflato lirico che da esso spira non può essere messo in dubbio da alcuno. D'altronde, però, non risponde a nessuno schema fisso della poesia classica, di metro o di strofe evidenti. Va giudicato, perciò, con i criteri della *prosa ritmica*, cui si possono applicare noti principi dei salmi ebraici.

Vediamone quindi prima la struttura.

LA STRUTTURA

Per giungere subito, senza lungaggini inutili, a una divisione dei versi, o cola, possiamo seguire un criterio, in apparenza, puramente esterno, utile tuttavia al nostro scopo, cioè la frequenza del pronome di 3ª persona sing. αὐτός al genitivo, dativo, e, una volta, all'accusativo (5 b). Il geni-

(1) Ci accontentiamo di segnalare, fuori dei commenti della lettera, alcuni articoli dedicati espressamente alla dossologia: TH. INNITZER, *Der Hymnus im Epheserbriefe*, I, 3-14, in *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1904, 612-621; H. COPPIETERS, *La doxologie de la Lettre aux Éphésiens*, *Notes sur la construction syntaxique de Eph. I*, 3-14, in *RB*, 1909, 74-88; J. M. BOVER, *Doxologiae epistulae ad Ephesios logica partitio*, in *Biblica*, 1921, 458-60; E. LOHMEYER, in *Theolog. Blätter*, 1926, 120-125, e la critica di A. DEBRUNNER, *ib.*, 231-33 e l'anticritica di Lohmeyer, *ib.*, 233-34.

(2) Cfr. *Ro.*, 1, 8 ss.; *1 Cor.*, 1, 4 ss.; *Phil.*, 1, 3 ss.; *Col.*, 1, 3 ss. 9 s.; *1 Thes.*, 1, 2 ss.; *2 Thes.*, 1, 3 ss.; *2 Tim.*, 1, 3 ss.; *Philem.*, 1, 4 s. In *2 Cor.*, 1, 3 s. si ha una piccola dossologia come in *Eph.*, mentre in *Gal.*, 1, 6 ss. si entra *ex abrupto* in argomento, con un'apostrofe che è tutt'altro che una *captatio benevolentiae*.

tivo ricorre nientemeno che nove volte (3); ἐν αὐτῷ, dativo, tre volte (4). Similmente la formola ἐν τῷ χριστῷ ricorre pure tre volte (5). Ora una simile osservazione facevamo già qualche anno fa a proposito del *Magnificat* (6). Segniamo quindi un *a capo* a ogni incontro di χριστῷ, αὐτῷ, αὐτοῦ, αὐτόν e avremo individuato un buon numero di membri o stichi, sicchè ne rimarranno ben pochi indecisi. Questi saranno segnati: uno, ancora da un pronome genitivo ἡμῶν (che rima al mezzo con ἀρραβῶν) e due altri da due parole in quasi assonanza: κόσμου, ἀμώμους (4 b c). Altri elementi che ci aiutano ancora a tale determinazione, sono participi e preposizioni, che danno l'inizio degli stichi. Notare ἐδλογήσας, 3b; προορίσας, 5a; γνωρίσας, 9a; le preposizioni διὰ (7) κατὰ (8) εἰς (9). I participi iniziano un concetto; le preposizioni danno l'articolazione nello sviluppo d'un concetto, o ne introducono uno nuovo; servono quindi a mettere in evidenza il movimento del pensiero, cioè ci riconducono al criterio del senso, che, secondo i principi della poesia ebraica, deve essere compito in ogni verso (9 bis).

Basterà ora dare uno sguardo al testo, come riferito più sotto, secondo la divisione in stichi per rendersi conto della bontà di questi criteri apparentemente empirici.

Leggendo il testo così disposto e tenendo conto degli accenti (non della quantità) si noterà facilmente un ritmo dall'andatura in prevalenza anapestico-dattilica (per es. 4 d: κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ). Inoltre una lettura attenta e ripetuta svela l'occorrenza di termini, frasi, costruzioni simili, che si ripetono e conferiscono alla composizione una risonanza interiore che, con le frasi e membri di frase ben bilanciate e messe in evidenza dalle varie figure gorgiane, come paronomasia, antistrofe o rima, parechèsi o assonanza, parallelismo, ecc. (10) più o meno avvertite, imprimono un ritmo

(3) 5 c. 7 b. d. 9 a. b. 11 c. 12 a. 14 c. Una decima volta ricorre in 4 d., l'unica occorrenza di cui non ci serviamo per la delimitazione dei cola. Su la congiunzione di ἐν ἀγάπῃ, che segue immediatamente, v. più sotto.

(4) 4 a. 9 c. 10 c.

(5) 3 d. 10 b. 12 b.

(6) V. *Osservazioni sulla struttura letteraria del « Magnificat »* in « Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi », Milano, « Vita e Pensiero », 1937, pag. 413-429, specie pag. 428.

(7) 5 b. 7 b.

(8) 5 c. 7 d. 9 b. 11 b. c.

(9) 6 a. 10 a. 12 a. 14 b. c. In 5 a εἰς ricorre pure a mezzo del verso.

(9 bis) Codesta nostra divisione in stichi risultò, quando, a studio finito, ci fu possibile consultarlo, identica a quella proposta dall'Innitzer nell'articolo succitato. Il che testimonia la bontà dei criteri da noi seguiti, che in maniera del tutto indipendente, ci hanno portati ai medesimi risultati. Stimiamo, invece, fuori posto quanto l'illustre autore aggiunge sui piedi e metri classici degli stichi. Anche la divisione in stichi del Lohmeyer (*art. cit.*) si differenzia relativamente poco dalla nostra; e la differenza crediamo provenga dal fatto che, pur avendo egli riconosciuto le norme da applicare (quelle, cioè, della poesia semitica) non le applicò con piena coerenza, scindendo alcuni stichi in *commata* più brevi (3 a in 3 *commata*; 4 d in due; 6 b in due; 11 a b in tre; 13 e in due).

(10) Ci limitiamo a indicare in una nota alcune delle figure principali:

a) *Paronomasia*, cioè, ripetizione della stessa parola o di parole della stessa radice. Es. 3, ἐδλογητός... ἐδλογήσας... ἐδλογίαν; 6, χάριτος... ἐχαρίτωσεν.

b) *Antistrofe*, o rima. Es. 3 d + 4 a e 9 c + 10 b + 10 c, Χριστῷ, αὐτῷ; 5 c + 6 a,

non solo alla frase, ma anche al pensiero, che viene così presentato con perfetta adeguatezza di parola. È un'anima che vibra, dominata da un'onda lirica, che essa trasfonde nell'espressione (10 bis).

Più importante che la divisione in stichi o cola, per l'interpretazione, è la divisione in strofe. Qui il criterio, contrariamente alla poesia greca e latina, nonché alla moderna (non modernissima, perchè fa a meno di strofe regolari), è unicamente quello del senso. In base a questo la dossologia veniva così divisa: 3-6; 7-12, più un'appendice, 13-14. Nella prima parte si vedeva la salvezza nell'ordine d'intenzione e nella seconda, nell'ordine d'esecuzione; nell'appendice l'applicazione di tale salvezza ai destinatari.

Th. Innitzer (11), l'attuale cardinale di Vienna, seguito poi dal Belser (12) e dal Knabenbauer (13), a conferma di tale divisione introdusse un criterio nuovo, cioè l'appropriazione di ognuna delle tre parti a una persona della SS. Trinità: l'elezione e predestinazione all'opera del Padre (v. 3-6), la redenzione all'opera del Figlio (v. 7-12), la santificazione all'opera dello Spirito Santo (v. 13-14). Anche il Meinertz (14) accenna a questa appropriazione pur dando una divisione differente, di cui più sotto.

Contro la divisione, che possiamo chiamare tradizionale, si pronunciò il Coppieters (15) dicendo che « non corrisponde all'intenzione dell'autore della dossologia, e che ne oscura il senso vero in più d'un punto ». Egli poi ne propone un'altra, che si basa sulla ricorrenza dei tre participi εὐλογῆσας (v. 3); προορίσας (v. 5); γνωρίσας (v. 9), e vi giunge partendo dalla difficoltà di intendere sintatticamente il participio προορίσας in relazione a ἐξελέξατο di v. 4. Staccando il v. 5 dal v. 4 ottiene l'isolamento del participio e un certo parallelismo di frasi che, diciamo senz'altro, è puramente fittizio. *Idem* fa a proposito dell'altro participio γνωρίσας di v. 9, che

αὐτοῦ; id. 7 b + 7 d e 9 a + 9 b; 14 a ἀρραβῶν... ἡμῶν; 13 e + 14 a, ἐπαγγελίας, κληρονομίας, ecc.

c) *Parechēsi*, o assonanza, 4 b + 4 c, κόσμου, ἀμώμους.

d) *Parallelismo* sintetico, 11 b + 11 c; i due concetti che si integrano a vicenda con l'opposizione tra ἡμᾶς e ὑμεῖς; in 12 + 13.

e) *Parallelismo* progressivo, 14 b + 14 c, εἰς ἀπολύτρωσιν..., εἰς ἑκατον δόξης...

f) *Polyptoton* o termini simili, che ricorrono spesso e variano solo per il caso. Abbiamo notato le varie forme dei pronomi personali, specie di 1^a e 3^a pers. ἡμᾶς, αὐτοῦ.

g) *Frasi* identiche, o simili. Es. κατὰ τὴν εὐδοκίαν..., 5 c, 9 b; 11 b c; κατὰ πρόθυον..., κατὰ τὴν βουλὴν... (e 7 d); εἰς ἑκατον δόξης..., 6 a 12 a 14 c.

h) *Costruzioni* simili, εἶναι ἡμᾶς... 4 c 12 a; ἐν πάσῃ... 3 c, 8 b; ἐν ᾧ..., 7 a 11 a 13 (bis).

Notare, infine, i membri che s'iniziano con la preposizione εἰς, già segnati più sopra e quelli con κατὰ, 5 c, 7 d, 9 b, 11 b c, ecc.

(10 bis) L'impressione che ne risulta è essenzialmente diversa dal « verdetto » del Norden (*Agnostos Theos*, 2 Aufl., pag. 253, 1) che la presente dossologia sia « das monströseste Satzkonglomerat » del greco.

(11) *Der « Hymnus » im Epheserbrieft* (1, 3-14), in « Zeit. f. Kath. Theol. », 28 (1904) 612-621.

(12) *Der Epheserbrieft des Ap. P.*, Freiburg, Herder, 1908, pag. 15-16.

(13) *Commentarius in S. Pauli epistolas*, IV. *Ad Ephesios, ad Philippenses et ad Colossenses*, Parisii, 1912.

(14) Nella Bibbia di « Bonn », vol. VII.

(15) *La doxologie de la lettre aux Éphésiens*, RB, N. S. 6 (1909) 74-88.

stacca dal v. 8 dal quale prende l'ultima frase: ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, per metterla come introduzione al participio, come nel v. 5 aveva premesso a προορίσας l'inciso ἐν ἀγάπῃ.

Più recentemente il Bover (16) propose una nuova divisione che si scosta dalle precedenti. Come l'Innitzer s'era basato sulla ricorrenza dell'espressione εἰς ἔπαινον δόξης e il Coppieters sui tre participi per fare una divisione ternaria, così il Bover, basandosi su la ricorrenza della formula ἐν ᾧ, dà la seguente divisione ternaria, in cui ogni parte è suddivisa in a) e b): A) 3-6; a) 3-4, b) 5-6; B) 7-10; a) 7-8, b) 9-10; C) 11-14; a) 11-12; b) 13-14. Questa divisione fu accolta dal Meinertz nel suo commento, come quella del Coppieters era stata accolta dal Prat (17).

Che dire di codeste divisioni? Sia quella di Innitzer-Knabenbauer, come quella di Coppieters-Prat, nonchè l'ultima Bover-Meinertz, commettono l'errore di dare troppa importanza a un elemento unico, esterno (la ripetizione d'una forma grammaticale o d'una frase) e di far reggere a quello tutto il peso della divisione e, quindi, del senso della dossologia (18). Una volta fissata la divisione materiale, non è difficile trovare una divisione logica che coincida con quella, sì da poter dire, come il Bover « Logicam autem grammatica confirmat » (19).

Per non perderci in discussioni lunghe e minute diciamo che il procedimento da seguire è di tener conto di *tutti* insieme gli elementi esterni e, contemporaneamente, del raggruppamento logico dei concetti, come vien dato dalla interpretazione grammaticale e sintattica più ovvia. Brevissime osservazioni ci apriranno la strada alla nostra divisione.

Il Coppieters nota con ragione che nel v. 3 sono compresi i due ordini d'intenzione e di esecuzione (20). Il che però non può essere addotto come argomento contro la distinzione dei due ordini perchè il v. 3 è un *inizio*, e, come gli inizi dei salmi, serve da *annunzio tematico*, fornendo l'idea complessiva dell'argomento che sarà trattato (21); va, quindi, staccato dal resto e considerato a parte.

Altro punto di difficoltà è costituito dalla connessione grammaticale dei due participi προορίσας e γνωρίσας, come abbiamo notato più sopra perchè da essa dipende, fino a un certo punto, la divisione della dossologia.

Il primo, προορίσας, dipende necessariamente da ἐξέλεξαι di v. 4. Ora

(16) *Doxologiae Epistulae ad Ephesios logica partitio* (1, 3-14), *Biblica* 2 (1921) 458-460.

(17) *La Théologie de Saint Paul*, 2^e partie, l. 2, ch. 2, (15^a ediz., Paris, 1929) pag. 101-112; traduz. ital. (Torino, S.E.I.) pag. 79-86 e 98-101.

(18) Per es. l'ultimo, il Bover, così si esprime: « Locutio enim illa « IN QUO », toties et tam emphaticae a Paulo repetita, *partitionis fundamentum praebet* (la sottolineazione è nostra), vel extrinsecum illius indicium exhibet ». *Art. citato*, pag. 459.

(19) L'affermazione precede immediatamente le parole riferite nella nota precedente.

(20) Ciò era già stato notato da H. Von Soden, E. Haupt, Westcott (v. COPPIETERS, *art. cit.*, pag. 76 nota [1]), poi, con lui fu notato pure da Knabenbauer, Prat, ecc.

(21) Per la giustificazione e documentazione ci permettiamo di rimandare al nostro volume: *Le Lamentazioni individuali e gli Inni in Babilonia e in Israele*, Torino, S.E.I., 1940, pag. 87 e seg.; 198 e seg.

grammaticalmente l'aoristo participio esprime un'azione anteriore a quella del verbo principale (qui ἐξελέξατο). Può indicare azione contemporanea solo quando è identica a quella del verbo principale (22). Ma la predestinazione è certo, almeno logicamente, anteriore all'elezione, e il participio è dunque da tradursi: *avendoci predestinati* (23). La difficoltà di spiegare l'altro participio, γνωρίσας, deriva più dal senso che dalla grammatica. Questa ci direbbe che il participio dipende da ἐπερίσσευσεν di v. 8, ma allora quelli che fanno cominciare l'ordine di esecuzione (la II parte) dal v. 7 si debbono domandare: « Come mai l'abbondanza di grazia dovrebbe essere portata dalla "manifestazione" del mistero e non dal "possesso" della salvezza? ». Coppieters cerca di rispondere alla difficoltà staccando 8b che unisce a 9, tentando di far vedere come la III parte corrisponda alla II nel parallelismo di alcune frasi.

La soluzione vera ci pare da cercarsi in altro modo.

È innegabile che con v. 7 si hanno accenni all'ordine di esecuzione, e che quindi in detto verso si ha uno stacco da quanto precede. D'altronde con v. 9 tutti riconoscono che si ha un'esposizione completa, relativamente, dell'ordine di esecuzione (24). Quindi, considerato il v. 3 a sè, come dicemmo, e staccato il v. 7 dal resto, si ottiene isolato in 4-6 l'ordine d'intenzione e in 9-14 l'ordine di esecuzione.

E i v. 7-8 che ufficio compiono? Come in 4-6 l'elezione precede la predestinazione, con ordine inverso a quello logico, e si ha quindi una specie di anticipazione, così anticipazione s'avrebbe pure nell'ordine d'esecuzione consistente nell'espone l'aspetto centrale e globale di questo ordine: la redenzione, mentre in 9-14 si ha poi l'esposizione completa. L'ordine d'esecuzione resta così incorniciato tra due accenni alla redenzione: v. 7, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, accenno introduttivo, e v. 14, εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως, accenno conclusivo.

Quindi γνωρίσας di v. 9 dipende grammaticalmente da ἐπερίσσευσεν di v. 8, ma introduce l'ordine d'esecuzione, e l'abbondanza della grazia si ha non solo dalla semplice « manifestazione » del mistero, ma dalla manifestazione che è la « traduzione in atto » del piano stesso (25).

Importanza secondaria rivestono i due incisi ἐν ἀγάπῃ di v. 4 e ἐν αὐτῷ

(22) V. ABEL, *Grammaire du Grecq biblique*, Paris, 1927, § 56 d 3°, pag. 264; BLASS-DEBRUNNER, *Neutestamentliche Grammatik*, 6ª ed., Göttingen, 1931, § 339, 1, pag. 191; J. H. MOULTON, *Grammar of New Testament Greek*, I, 3ª ed., 1919, pag. 130 e seg.

(23) Così l'interpretano Westcott, Abbott, Lemonnyer. Prat ammette il passato e il presente. Haupt, Belser, Ewald, invece, traducono con il presente, facendone un'azione concomitante (v. COPPIETERS, *art. cit.*, pag. 78). Coppieters, invece, come si disse, lo stacca dal v. 4, ma traduce rettamente con il passato.

(24) Le due frasi di 9 b c, κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ, e di 11 ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν προοριζόμενοι κατὰ πρόθεσιν, ecc., sono da considerarsi richiami dell'ordine d'intenzione per far risaltare la corrispondenza del primo con il secondo.

(25) Che il part. γνωρίσας comporti questo significato lo si può confermare mediante *Il Tim.*, I, 9 e seg., dove si dice che la grazia conferita in Cristo, *ante tempora saecularia*, secondo il suo proposito, è stata « manifestata » (φανερωθείσαν) ora con l'apparizione del Salvatore. Il contesto è abbastanza vicino a quello del nostro passo.

di v. 10. Delle tre possibilità materiali di unione del primo inciso: con ἐξελέξατο di v. 4, con ciò che precede immediatamente, con ciò che segue, scartata la prima perchè l'inciso sarebbe troppo lontano dal verbo cui si riferirebbe, e la terza, preferita invece da Coppieters (26) e da Knabenbauer (27), diamo la preferenza alla seconda perchè nelle altre cinque volte che ricorre in Eph. e Col. (28) si collega sempre con quanto precede, e indica la carità dell'uomo, non quella di Dio, come verrebbe ad indicare qui unendo l'inciso a ciò che segue.

* Il secondo inciso, ἐν αὐτῷ di v. 10, è, secondo noi, da collocarsi al termine del verso, in posizione simile a quella di 4 a; 9 c (29). Esso ha funzione anaforica per ricollegare il pensiero con ἐν τῷ χριστῷ di v. 10 b, che era stato interrotto dalla parentesi: τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς di v. 10 c. Così ἐν ᾧ di v. 11 resta isolato in principio di verso e di strofa come in 7 a e 13 a.

Raccogliendo, finalmente, gli elementi esposti possiamo venire alla nostra divisione: v. 3, inizio, da solo; v. 4-6, prima parte, ordine d'intenzione; v. 9-14, seconda parte, ordine d'esecuzione; v. 7-8, anticipazione del momento centrale del piano d'esecuzione, richiamata dall'inciso ἐν τῷ ἡγαπημένῳ.

Se si volessero segnare delle suddivisioni in strofe, si potrebbe fare di v. 4 una strofa a sè; un'altra con v. 5-6; una terza con 7-8. La seconda parte si potrebbe così suddividere v. 9-10; 11-12; 13-14.

Da notare che nella nostra divisione gli indizi esterni che avevano servito, uno per uno, come base delle varie divisioni proposte concorrono invece assieme e vengono valutati in quanto meritano. I participi προορίσας e γνωρίσας spiccano al principio di due strofe diverse, ma più il secondo del primo; l'espressione εἰς ἔπαινον δόξης la prima volta (v. 6) chiude l'esposizione dell'ordine d'intenzione strettamente detto, la seconda volta esprime la realizzazione dell'ordine di esecuzione (v. 12) e la terza (v. 14) la conclusione finalissima di tutti due gli ordini. Inoltre la formola ἐν ᾧ viene a trovarsi, anch'essa, nell'articolazione delle varie strofe rispettive. Per ultimo rileviamo la posizione di καθώς (v. 4 a), che segna il trapasso dall'inizio al corpo della dossologia. Lo avviciniamo così a ciò che abbiām chiamato altrove, a proposito dei salmi ebraici, e del *Magnificat*, la *motivazione* (30).

La divisione così proposta si stacca da tutte le altre per la valutazione dell'inizio (v. 3); concorda con quella tradizionale nel riconoscere uno stacco

(26) Vedi la sua nota, per tutta la discussione, di pag. 77, *art. cit.*

(27) Vedi *Commento*, pag. 40 s.

(28) Eph., 4, 2. 15. 16; 5, 2; Col., 2, 2. Il caso di Eph., 3, 17 costituisce un'eccezione riguardo alla collocazione, ma non riguardo al significato.

(29) Per questa collocazione in fine, vedi quanto si disse più su e la nota (6).

(30) Per il *Magnificat* v. l'art. citato a nota (6), pag. 419; per i salmi v. *Le Lamentazioni*, ecc. citato a nota (21), pag. 201 e seg. Καθώς ha qui valore dichiarativo, poichè e introduce una proposizione (v. BLASS-DEBRUNNER, *Neutest. Gram.*, § 453, 2) come in Eph., 4, 32; Jo., 17, 2; Rom., 1, 28; I Cor., 1, 6; 5, 7; Phil., 1, 7. La Vulg. traduce con *sicut* con il valore comparativo ordinario di καθώς, ma non rende bene il senso.

di pensiero fra v. 6 e v. 7; concorda ancora con quella del Coppieters nel fare di v. 9 l'inizio di una nuova sezione, ma si scosta da lui nell'interpretazione di essa. Contrariamente al Bover noi abbiamo segnato una suddivisione fra v. 12 e 13-14 mentre egli fa notare non potersi scindere 13-14 da 12 perchè intimamente legati. Ma una certa suddivisione la riconosce lui pure che vede in v. 12 l'accento agli Ebrei e in 13-14 ai Gentili. Veramente si potrebbe rilevare che solo il v. 13 si riferisce ai Gentili, poichè il v. 14 abbraccia di nuovo Gentili ed Ebrei.

Qui basta, per questo, osservare che al v. 13 si dice ὑμεῖς, voi, e in 14 di nuovo ἡμῶν, in 1ª pers. plur., come nei v. precedenti al 13.

Che la nuova divisione commatica e strofica sia cavata direttamente dal testo, e non imposta dall'esterno, ci pare debba risultare da quanto abbiamo detto; che essa sia voluta dal senso, in parte lo abbiamo già fatto vedere, ma dobbiamo metterlo meglio in evidenza. Ci avvicineremo così all'intendimento definitivo di questa dossologia.

IL CONTENUTO.

I. L'Inizio.

Il contenuto della quale è ricchissimo, nè si potrebbe esaminare in poche pagine, poichè ogni frase, ogni inciso si presta a sviluppi e raffronti. Ci limiteremo quindi a esporlo in modo sommario, accontentandoci di far risaltare il nesso delle idee.

La dossologia s'inizia con una formola di preghiera che, se è rara come inizio dei salmi (31), è però frequente nell'incidenza delle riprese e al principio delle suddivisioni dei salmi stessi (32), nonchè all'inizio di piccole preghiere o dossologie dell'Antico Testamento (33), ed è tuttora viva nelle preghiere quotidiane degli Ebrei, che precedono o seguono le singole azioni della giornata.

Si è discusso dai commentatori se εὐλογητός sia da interpretarsi come: SIA lodato!, ovvero: Lodato è Iddio..., ma tolti i casi in cui εὐλογητός è presentato come un attributo di Dio (34) e quelli in cui la forma verbale è esplicita (35), le altre occorrenze sono da interpretarsi come un augurio o un ringraziamento per qualche beneficio elargito da Dio o per le gesta da lui compiute in favore del suo popolo, benefici e gesta motivati nella pro-

(31) Solo s. 143 (144) 1; 112 (113) 2 (εὐλογημένον, in proposizione ottativa).

(32) Per es. 17 (18) 47; 27 (28) 6; 30 (31) 22; 40 (41) 14; 65 (66) 20; 67 (68) 20. 36; 71 (72) 18. 19; 88 (89) 52; 105 (106) 48; 118 (119) 12; 123 (124) 6; 134 (135) 21.

(33) Gen., 14, 20; 24, 27; Ex., 18, 10; I Regn., 25, 32. 39; II Regn., 18, 28; III Regn., 1, 48; 5, 21; 8, 15, ecc.; Tob., 3, 11; 8, 5. 15-17; 11, 14. 17; 13, 1. 17, ecc.

(34) Salmo 17 (18) 47; 67 (68) 36.

(35) Come in Tob., 3, 11; 8, 5. 15-17; 11, 14.

posizione che segue εὐλογητός, di forma relativa (36) o dichiarativa (37). Ciò è dimostrato dai casi, come quello della dossologia finale del secondo libro del salterio (38), dove in ebraico *bârûk* (בָּרוּךְ) cui corrisponde εὐλογητόν, è accompagnato da un iussivo (*yimmâlê* יִמְלֵךְ che i LXX traducono però con un semplice futuro, πληρωθήσεται) e dalle forme iussive e coortative equivalenti in ebraico a εὐλογητός (39). Pertanto εὐλογητός nel nostro passo e nella maggioranza dei casi di sua occorrenza nell'Antico Testamento, ha il valore del *Laudato si' il mio Signore*, del *Cantico delle Creature* di S. Francesco d'Assisi.

Con questa espressione è introdotto il tema, che annuncia, in forma complessiva, l'argomento svolto poi nei versicoli seguenti: le benedizioni spirituali d'ogni specie, da Dio elargiteci, *intuitu Christi*, nelle regioni celesti (40). In Cielo ha origine il piano divino, come in Cielo ha il suo compimento. In Cielo inoltre risiedeva *ab aeterno* Gesù Cristo prima dell'incarnazione, e ivi risiede glorioso, alla destra del Padre, dopo la sua ascensione.

II. La prima parte (v. 4-8).

Poi, nei ver. 4-6 si espone il *piano intenzionale*, cominciando con la parte centrale, la nostra elezione, la quale costituisce la prima dimostrazione delle benedizioni elargiteci da Dio Padre. Di questa elezione espone dapprima due circostanze: in vista di chi sia fatta, cioè, di Gesù Cristo (ἐν αὐτῷ), causa esemplare e meritoria, e il tempo: πρὸ τῆς καταβολῆς κόσμου (41), cioè prima della fondazione o costituzione del mondo. Da notare che Iddio pensa a noi prima già della creazione dell'universo e ci contempla già subito attraverso, in Cristo, che è perciò modello della nostra creazione e destinazione alla salute. In secondo luogo annuncia il fine prossimo della elezione, cioè a che cosa siamo stati scelti: a essere santi e immacolati (42). Ciò costituisce la realizzazione immediata e prima dell'elezione, gradino e condizione per passare alla realizzazione più centrale.

Seguono altre specificazioni: in relazione a chi dobbiamo essere santi e immacolati, cioè in relazione al Padre, al suo cospetto, κατενώπιον αὐτοῦ e, infine, l'Apostolo esprime l'ambiente nel quale deve svolgersi e prospere-

(36) Come in *Gen.*, 14, 20; 24, 27; *I Regn.*, 25, 32, 39, ecc., ecc.

(37) Come in *Ex.*, 18, 10; *Tob.*, 8, 16, 17; 11, 14; 13, 1, ecc.

(38) Salmo 71 (72) 19.

(39) Per es. *yēhî mēbôrāk* di Salmo 113 (112) 2.

(40) L'espressione ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ha senso locale, come si ricava pure da altre occorrenze nella stessa lettera: 1, 20; 2, 6; 3, 10; 6, 12.

(41) Cioè dall'eternità. Per l'espressione v. *Io.*, 17, 24; *I Petri.*, 1, 20. Cfr. inoltre il πρὸ πάντων di *Col.*, 1, 17, l'ἀπαρχὴν di *II Thess.*, 2, 13 e il πρὸ χρόνων αἰωνίων di *II Tim.*, 1, 9.

(42) Εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους, per essere santi e irreprensibili. L'espressione è identica in *Col.*, 1, 22 con l'aggiunta di ἀνεγκλήτους (incolpevoli) κατενώπιον αὐτοῦ (al suo cospetto), mentre in *Phil.*, 1, 10 il medesimo concetto è espresso con parole diverse: ἵνα ᾦτε εὐκρινεῖς καὶ ἀπρόσκοποι, affinché siate puri e irreprensibili.

rare codesta nostra santità: la carità. Senza di essa a nulla varrebbe la santità esterna, che potrebbe fare dei farisei, ma non dei veri santi. Così intendiamo noi l'inciso ἐν ἀγάπῃ, che è variamente collocato e variamente inteso dai commentatori (v. sopra).

Al v. 5 segue lo svolgimento del piano d'intenzione con la dichiarazione di ciò che precede l'elezione, cioè la *predestinazione* (43), e di ciò a cui si è predestinati od eletti, lo scopo finale, la figliuolanza (εἰς υἰοθεσίαν) e finalissimo, la lode della gloria della sua grazia (εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ).

Da notare che ognuno dei due scopi riceve delle determinazioni o specificazioni secondarie. La predestinazione e la elezione alla figliuolanza (44) è operata per mezzo di Gesù Cristo, causa strumentale e meritoria, ci deve portare a lui (εἰς αὐτόν), come spiega Eutimio Zigabeno; εἰς υἰοθεσίαν τὴν εἰς αὐτόν. Inoltre il movente, o causa efficiente, di questo interessamento di Dio, tanto generoso per noi, è il beneplacito (εὐδοκίαν) della sua volontà (45); la destinazione della gloria (46) della grazia di lui, riceve la specificazione dello strumento che servi al nostro arricchimento, il canale per cui ci comunicò la grazia, cioè il *Diletto* (ἐν τῷ ἡγαπημένῳ).

Da notare ancora, come già dicemmo, che i due momenti fondamentali, l'elezione e la predestinazione, sono elencati in ordine inverso a quello reale, logico, e il loro oggetto finale è diviso in tre parti di cui una, la santità, è unita all'elezione, di cui rappresenta la realizzazione immediata, mentre le altre due, cioè la figliolanza divina e la gloria, sono unite alla predestinazione.

Si ha così una specie di chiasmo: elezione con santità sviluppate in predestinazione con destinazione alla figliolanza e alla gloria, invece di avere il seguito logico di predestinazione e poi elezione, realizzata in santità, figliolanza divina e gloria (v. 7-8).

Il tema del piano d'intenzione è così esaurito. S. Paolo qui non parla che di due momenti di quest'ordine d'intenzione (47). Avendo però accen-

(43) Per il concetto e l'espressione v. *Rom.*, 8, 29. 30.

(44) Il concetto di adozione (υἰοθεσία) è fondamentale nella soteriologia del N. T. (v. *Io.*, 1, 12; *I Io.*, 3, 1) e di S. Paolo (v. *Rom.*, 8, 14-17; *Gal.*, 3, 26. 27; 4-6. Per il valore del termine usato specialmente in iscrizioni e papiri, v. A. DEISSMANN, *Neue Bibelstudien*, pag. 66 e seg.; oppure l'edizione inglese, *Bible Studies*, pag. 239.

(45) Beneplacito, εὐδοκία. Il termine greco è la traduzione di *râson* dell'A. T., dove ricorre 56 volte, più spesso di Dio (37 volte) che dell'uomo (19 volte). Indica il beneplacito e il compiacimento di Dio o dell'uomo in qualche cosa. Vedi JOACHIM JEREMIAS, *ἄνθρωποι εὐδοκίας* (*Lc.*, 2, 14) in *ZNTW*, 28, pag. 13 e seg.

(46) Il termine δόξα che ha significati diversi e sulla cui origine si discute (Reitzenstein lo fa derivare dal mondo persiano) ha qui il valore di gloria, maestà. Per il concetto si può vedere *Phil.*, 1, 11, dove è da notare l'inversione e lo sdoppiamento: εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ; ib., 2, 11; *I Cor.*, 10, 31; *II Cor.*, 4, 15.

(47) In *Rom.*, 8, 28-30 elencando in forma più completa i momenti che portano alla nostra salute definitiva, ne enumera cinque, di cui tre appartengono all'ordine d'intenzione: προέγνω (prescienza), προώρισεν (predestinazione), ἐκάλεισεν (vocazione) e due all'ordine di esecuzione: ἐδικαίωσεν (giustificazione) e ἐδόξασεν (glorificazione). Nel nostro passo manca quindi il primo momento, la prescienza, e il terzo riceve un'altra denominazione: elezione (ἐξελέγato, di v. 4 e ἐκκληρώθημεν, di v. 11 a). Inoltre gli altri due vengono

nato al Diletto, che richiama senz'altro l'incarnazione e ciò a cui essa ha servito, cioè la redenzione, non può fare a meno di accennarvi subito: ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, ecc. Ma come aveva fatto per l'ordine d'intenzione, che aveva scisso in due momenti dando a ognuno delle specificazioni proprie, così fa a proposito del momento centrale dell'ordine di esecuzione. In 7 a accenna alla redenzione in genere (ἀπολύτρωσις [48]) e vi aggiunge il mezzo col quale il Diletto la opera: διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, per mezzo del suo sangue, indi specifica in che consiste negativamente la redenzione, cioè nella remissione dei peccati (τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων) (49) ed anche a questa aggiunge altre specificazioni: a) la misura di questa redenzione e remissione: la ricchezza della sua grazia, κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ, e b) a chi l'abbia elargita abbondantemente, ἥς ἐπερίσσειεν εἰς ἡμᾶς (50), a noi. Finalmente indica il modo come codesta elargizione abbondante si faccia sentire e si manifesti in noi, ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει, in ogni (specie di) sapienza e prudenza (51).

III. La seconda parte (v. 9-14).

Accennato così al punto centrale del piano di esecuzione si passa a svolgerlo nei versicoli seguenti, entrando nel cuore della seconda parte. Essa, secondo la divisione che ne abbiamo data, comprende tre strofe. Nella prima (v. 9-10) viene annunciato o manifestato il mistero e si dice in che consista: nella ricapitolazione di tutto in Cristo. Poi si spiega per quali gradi questo mistero si realizzi: a) nei Giudei, e quale scopo abbia, seconda strofa (v. 11-12); b) nei Gentili convertiti, terza strofa (v. 13-14).

Ma, come nella prima parte, ogni strofa è carica di incisi che specifi-

descritti equivalentemente; la giustificazione mediante la redenzione (ἀπολύτρωσιν 7 a; 14 b) e la remissione dei peccati (ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν).

(48) Il termine greco per redenzione, ἀπολύτρωσις, non è classico e raro anche nei papiri. Indica il riscatto dalla schiavitù (λύτρον è il prezzo del riscatto) e in un'iscrizione di Cos la manumissione sacra. Per i significati di questi e dei termini simili si veda R. C. TRENCH, *Synonyms of the New Testament*, 7 th ed., London, 1871, pag. 273, ovvero l'ediz. francese di CL. DE FAYE, Bruxelles, Paris, 1869, pag. 321 e seg.; inoltre A. DEISSMANN, *Licht vom Osten*, 1923, pag. 277 e seg.; ediz. inglese, London, 1927, pag. 327; G. KITTEL, *Theol. Wört. zum N. T.*, IV Bd, pag. 329 ss.; λύω e derivati. — Per il concetto v. Rom., 3, 24. Nella stessa lettera 5, 10 è usato il verbo καταλλάσσω e in Col., 1, 20 ἀποκαταλλάσσω, riconciliare. Inoltre Hebr., 9, 15; I Petri, 1, 18; I Io., 1, 7; Ap., 1, 5.

(49) Ad ἄφεσις, da ἀφίημι, rimandare, corrisponde esattamente il latino re-missio e il termine indica il perdono totale del peccato che viene cancellato dall'anima. Specifica in che cosa consista la redenzione, nella liberazione, cioè, dal peccato. Παράπτωμα, da παραπίπτω, cadere, quindi caduta è voce tardiva, non classica. Ricorre in Polibio, nei papiri, usata per lo più al plurale. Cfr. Rom., 4, 25; 5, 16; II Cor., 5, 19; Eph., 2, 1, 5; Col., 2, 13 (bis).

(50) In questa espressione notare il gen. ἥς, caso di attrazione del relativo, qui attratto da χάριτος di 7 d; inoltre ἐπερίσσειεν, che è in senso transitivo, far abbondare, come in II Cor., 4, 15; 9, 8; I Thess., 3, 12, ecc.

(51) L'abbondanza di grazia è accompagnata dall'abbondanza di sapienza affinché si riesca a penetrare sempre più nella intelligenza e nei beni della grazia, e di prudenza, affinché si riesca a trarne il maggior profitto spirituale. Cfr. Col., 1, 9, φρονήσει καὶ σοφίᾳ; 1, 28, ἐν πάσῃ σοφίᾳ.

cano e svolgono il concetto fondamentale, arricchendolo di molti particolari. Rileviamo almeno l'essenziale.

La manifestazione del mistero (v. 9) è da considerarsi come la dichiarazione che il mistero della volontà divina, per il beneplacito di Dio prestabilito in Cristo (causa esemplare e meritoria, v. 3 c d) passa nella fase di realizzazione (52). È quindi ben di più che una semplice manifestazione di codesto mistero alle menti. Di qui si capisce come da una tale manifestazione possa venire agli uomini tanta abbondanza di grazia, come è detto in v. 8.

In che cosa dunque consiste questo mistero? Nell'*ἀνακεφαλαιώσασθαι* (53) di tutto ciò che è in cielo e in terra, in Cristo, nella pienezza dei tempi (54) (v. 10).

Si ha qui: 1) la conferma che la manifestazione del mistero equivale alla sua realizzazione, poichè da altri passi noi sappiamo che questa pienezza dei tempi era riservata appunto al compimento della salvezza e della redenzione per mezzo di Gesù Cristo. 2) Il piano d'esecuzione (*οἰκονομία* [55]) abbraccia e cielo e terra (v. 10 c.), mentre il piano, l'ordine d'intenzione, s'era necessariamente limitato al cielo (3 d). 3) Questo dà risalto alla posizione centrale occupata dal Cristo sia nell'ordine d'intenzione che nell'ordine di esecuzione. Infatti egli è lo *strumento* per mezzo del quale è operata questa *ἀνακεφαλαιώσις*; ma è anche il *termine* nel quale essa avviene. Egli, nella sua umanità portata dalla divinità è, in certo modo, come una *reductio ad summum*, una concentrazione del cielo e della terra; in lui cielo e terra si riuniscono, si coordinano, si rifanno, per così dire, dalla consacrazione subita per la colpa di Adamo e tornano a rivestire la loro dignità, contemplata da Dio nella prima creazione. Quindi in lui si ha l'*assommarsi* dei due mondi e la loro *rivalutazione*.

(52) Per l'espressione *γνωρίσας... μυστήριον...* v. *Eph.*, 6, 19, ma specialmente 3, 1 e segg. dove si ha una spiegazione della frase qui molto concisa.

(53) Il verbo *ἀνακεφαλαιώσασθαι*, documentato dal tempo di Aristotele (fram. 123; 1449 a, 33) significa compendiare, ricapitolare, dire in breve, come si ricava dai passi citati di Aristotele e dalla definizione di Quintiliano (6, 1): *Rerum repetitio et congregatio quae graece ἀνακεφαλαιώσις dicitur*. I Padri ne hanno dato interpretazioni assai varie; la Volgata traduce *instaurare*. Per quelli e per questa v. Knabenbauer, pag. 46 e seg. — Partendo dal termine *κεφάλαιον*, che, a seconda del contesto, può significare: insomma, il nocciolo, l'essenziale ecc. (v. per es. *PLATO, Euthyphron*, XVI-XVII, dove il termine tornando a più riprese, svela più chiaramente i suoi significati), si può dargli il valore di ridurre a un nocciolo, all'essenziale, all'unità, concentrazione di essenza e di valore. — Per l'altra occorrenza del verbo v. *Rom.*, 13, 9. Per il significato si può accostare *Col.*, 1, 17: *αὐτός ἐστι πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκε* e 1, 20 dove ricorre con medesima forza il verbo *ἀποκαταλλάξαι*, nonchè *Eph.*, 2, 16 e seg.

(54) La frase *πλήρωμα τῶν καιρῶν* significa la pienezza dei tempi fatti maturi per l'esecuzione dei piani divini. In questo senso anche *Gal.*, 4, 4. Per il medesimo concetto, pur espresso con parole diverse, v. *I Cor.*, 10, 11; *Hebr.* 9, 26. Per i vari significati del termine *πλήρωμα* nella teologia paolina v. PRAT, *Théologie de S. Paul*, Vol. I, pag. 352-358, ediz. ital. S.E.I., Torino, vol. I, pag. 283 s. e nota (45) di pag. 289 s.

(55) Il termine *οἰκονομία* è della lingua classica per indicare l'amministrazione d'una casa e poi, in genere, della cosa pubblica. Nel N. T. riveste, in un senso più vasto, il significato di disposizione divina, disposizione provvidenziale, piano della salute, ecc. ricorrente nel nostro passo. I due significati, il più stretto e il più ampio, ricorrono in *Eph.*, 3, 2, il 1°; 3, 9, il 2°.

Assicurato così il nucleo centrale di quanto gli importava di dire, San Paolo può ora diffondersi a spiegare in che cosa consista la realizzazione del mistero rispetto agli uomini (56). Lo fa partendo dallo strumento di tutto, e spiegando come si espliciti l'opera sua a vantaggio degli uomini. Annuncia come avvenuti gli atti della bontà di Dio a nostro riguardo, atti esposti nell'ordine d'intenzione, cioè l'elezione (v. 4), la predestinazione (v. 5). Ora, nella seconda parte, questi due atti vengono ancora abbinati nel medesimo ordine: In Lui fummo scelti, essendo stati predestinati (ἐκκληρώθημεν προορισθέντες, v. 11) ed è specificato pure lo scopo finalissimo di tale elezione e predestinazione. Affinchè noi riuscissimo a lode della gloria sua (εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ, v. 12).

Lo scopo annunciato nel v. 6 come soltanto previsto e prestabilito da Dio, ora che Cristo è già venuto e che ha operato in sè, almeno virtualmente, l'ἀνακεφαλαίωσις, è esso pure in via di attuazione.

Questi due momenti fondamentali vengono meglio dilucidati adducendo la *ratio cur* Iddio dia compimento al suo mistero ricordando che così aveva prestabilito (κατὰ πρόθεσιν, v. 11 b), lui opera tutto (τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος, *ib.*) e ciò che aveva prestabilito *realizza* secondo il suo consiglio deliberato (κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, v. 11 c). Si ha così una piccola variazione all'espressione del v. 5 c con la sostituzione di βουλὴν, volontà, consiglio, a εὐδοκία, beneplacito, senza però che venga mutato il senso. Cioè quel beneplacito divino, quel consiglio ponderato e deliberato che aveva spinto Iddio a fissare il piano d'intenzione, lo spinge pure a mandare quel piano ad esecuzione.

Al v. 12 si spiega come siano destinati a rendere questo omaggio della gloria a Dio gli Ebrei per primi: essi, infatti, furono anche i primi a sperare in Cristo, nel Messia (57), quindi la connessione fra loro e il piano divino del Padre è diretta e più antica.

Questa interpretazione non è condivisa da tutti i commentatori. Il Meinertz (58), seguendo il Knabenbauer (59), sostiene che il contrasto tra ἡμᾶς e ὑμεῖς di v. 12 e seg. non si riferisce ai cristiani convertiti dal giudaismo e dal gentilesimo rispettivamente, ma ai cristiani in generale (ἡμᾶς) e ai lettori presenti di Paolo (ὑμεῖς). Egli spiega il προηλπικότας riferendolo alla beatitudine eterna (60). (Das « im voraus » bezieht sich auf das Verhältnis zur ewigen Seligkeit. E il Knabenbauer: Nunc autem antequam plenam manifestationem regni Dei et hereditatis nostrae adipiscamur) e vi

(56) Sotto questo aspetto è ripreso e spiegato in modo un po' diverso al cap. 2, 14-21 e 3,6: « essere le genti coeredi e concorporali e compartecipi della promessa in Cristo Gesù per mezzo del Vangelo ». Da confrontare inoltre Col., 2, 2 e, per il senso, II Tim., 1, 9 e seg., dove il participio φανερωθεῖσαν ha il medesimo significato, nel contesto, di γνωρίσας nel nostro passo e valè non semplicemente *manifestatasi*, ma *realizzatasi* in un contesto abbastanza vicino al nostro.

(57) Il termine προηλπικότας, che ricorre la prima volta in Posidippo, III sec. a. C., è raro, e nel N. T. non ricorre che qui.

(58) *Op. cit.*, pag. 65 e seg.

(59) *Op. cit.*, pag. 52.

(60) In questo Meinertz e Knabenbauer sono stati preceduti da Eutimio Zigabeno.

contrappone il *προηκούσατε* di Col., 1, 5. Contro l'alternanza del pronome personale cita Col., 2, 13, dove si ha la medesima alternanza di pronome. Secondo lui le due citazioni di Col. dimostrerebbero chiaramente che le distinzioni di giudei e cristiani gentili nel nostro passo non è giustificata. Confessiamo però di non vedere la forza degli argomenti addotti. Il *προηκούσατε* di Col. 1, 5 quanto al termine e quanto al contenuto non si può dire un parallelo di Eph., 1, 12; per contro il passo di Col., 2, 13 è la spiegazione chiara che il pronome *ὑμεῖς* designa dei convertiti gentili: *E voi essendo morti per i vostri peccati e per l'incirconcisione della vostra carne*, ecc. E questo è da avvicinare al passo della nostra lettera, Eph., 2, 1-5 dove ricorre la stessa alternanza, ma sviluppata più a lungo con la stessa frase di Col., 2, 13 (61). Il Knabenbauer (pag. 53) ammette che al capo 2 S. Paolo faccia la distinzione fra Ebrei e Gentili. Non si vede però come Paolo (che ha parlato fino al v. 12 incluso dei cristiani in genere, senza distinzione, ora si senta in dovere di distinguere e rivolgersi ai suoi lettori presenti. Contro l'interpretazione di Meinertz e Knabenbauer si può sempre far risaltare l'attributo di *ἡμᾶς: τοὺς προηλπικότες* che trova la sua spiegazione più naturale intendendolo degli Ebrei, e poi i partecipi che spiegano invece *ὑμεῖς: ἀκούσαντες... πιστεύσαντες, ἐσθραγίσθητε*.

Tornando all'esposizione diretta del testo, nel v. 13 dell'ultima strofa S. Paolo dichiara come anche i Gentili siano entrati a far parte del piano divino e come questo si sia realizzato anche per loro (62). I Gentili hanno avuto essi pure la fortuna di udire la proclamazione del Vangelo della loro salvezza (*τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν*) o, come soggiunge con espressione figurata, il discorso veritiero (*τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* [63]) e, avendolo udito, vi hanno creduto, l'hanno cioè abbracciato (*πιστεύσαντες*).

Ora codesta prontezza nell'ascoltare e abbracciare il Vangelo li ha fatti degni di ricevere il sostituto del titolo alla salvezza, di ricevere, cioè il sigillo dello Spirito Santo della promessa (*ἐσθραγίσθητε* (64) *τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ*). Quindi gli Ebrei posseggono un titolo *nativo* alla figliolanza e perciò all'eredità, documentato dalla speranza anticipata (*προηλπικότες*) nel Messia.

I Gentili, invece, hanno bisogno di acquistare questo titolo, questa tes-

(61) *Καὶ ἡμᾶς νεκροὺς ὄντας τοῖς παραπτώμασι καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν...*

(62) Dei due *ἐν ᾧ* di v. 13 il 1° si riferisce a *ἐν τῷ Χριστῷ* di v. 12 ed è retto da *πιστεύσαντες*; il 2° *ἐν ᾧ* riprende il 1° ed è ripetuto unicamente per richiamare il collegamento del pensiero interrotto dalla prima parte della parentesi delimitata dai due partecipi *ἀκούσαντες... πιστεύσαντες*.

(63) Per questa circonlocuzione v. Col., 1, 5. Nell'espressione: *sermone veritiero*, l'accento è messo sul genitivo (genitivo semitico, v. Abel, § 44 e; Blass-Debrunner, § 165) per far risaltare la differenza del Vangelo cristiano da tanti altri sistemi filosofici, e non filosofici, *non veritieri*, propagatori della falsità.

(64) Per i concetti connessi con questo verbo e il sostantivo relativo v. F. J. DÖLGER, *Sphragis*, Paderborn, 1911. Il concetto ritorna nella medesima lettera 4, 30. Sentire e credere al Vangelo porta con sé la diffusione dello Spirito Santo, già annunziata dai profeti (Ioel, 2, 28; Is., 32, 15; 44, 3; Ez., 36, 26; Zac., 12, 10) e da Gesù Cristo (Io., 14, 16, 26; 16, 7). Cfr. inoltre Rom. 5, 5; 8, 15; Gal., 4, 6.

sera di riconoscimento e l'ottengono mediante l'ascolto e la *fede* nel Vangelo che procura loro il sigillo della promessa (65).

Così la fede per i Gentili oltre all'ufficio di immetterli nel possesso della eredità, ufficio che compie anche per gli Ebrei, ha pure quello di sostituire il *titolo* fondamentale all'eredità medesima che gli Ebrei posseggono in virtù della loro nascita.

Codesto Spirito è poi per i Gentili e per gli Ebrei arra (66) della comune eredità (ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν), alla quale pervengono per mezzo della redenzione di sicuro acquisto (67) e realizzano così lo scopo finalissimo di tutta la creazione: la lode della gloria di Dio (68).

Da notare per ultimo che il termine κληρονομία, eredità, richiama direttamente l'ἐκκληρώθημεν di v. 11 a e, indirettamente, l'ἐξέλξατο di v. 4 a.

IV. Sviluppo della II parte in cap. II-III.

Esposto così, per sommi capi, il concatenamento delle idee in questa dossologia paolina, potremmo anche far punto. Ci pare utile tuttavia almeno accennare al fatto che i concetti presentati da S. Paolo in forma così concentrata e concisa in questi pochi versicoli, ricevono, in parte almeno, uno sviluppo più ampio nei capitoli seguenti e precisamente nel II e III.

Il cap. II espone, in forma più diffusa, la *natura* del mistero presentato in 1, 11-14, mentre il cap. III svolge le *modalità* del mistero stesso, accennate in 1, 9-12.

Esaminiamo un po' più particolarmente i due capitoli. Nel cap. II Paolo spiega, abbiamo detto, la natura del mistero annunciato in 1, 9, cioè *come s'è operata la redenzione* per mezzo di Gesù Cristo.

Sia i Gentili ὑμεῖς, (2, 1), che gli Ebrei, ἡμεῖς, (2, 3) sono morti (νεκροί) a causa dei peccati e dei desideri perversi (2, 1. 5) nei quali hanno camminato tanto gli uni quanto gli altri e vengono salvati gratis (χάριτι) da Dio

(65) Sulla *fede* come titolo all'eredità v. *Gal.*, 3, 6; *Rom.*, 4, 3 e anche *Eph.*, 2, 8.

(66) Sul termine ἀρραβὼν, la cui prima parte torna nel latino *cape arrham*, vedi A. DEISSMANN, *Bibelstudien*, pag. 100 e seg.; *Neue Bibelstudien*, pag. 56; ediz. ingl., *Bibelstudies*, pag. 108 e seg.; 183 e seg.; 230. Inoltre MOULTON-MILLIGAN « *The Expositor* », Sept. 1908, pag. 280. Eutimio: ἀρρ. μέρος ἐστὶ τοῦ ὅλου, una parte del prezzo, come fanno notare S. Agostino, Teodoro di Mopsuestia, ecc. V. Knabenbauer, pag. 54 e seg.

(67) Il vocabolo περιποίησις, acquisto, possesso corrisponde all'ebraico *sēgullā* in *Malachia*, 3, 17, in quanto i cristiani prendono il posto e la condizione del popolo eletto. Cfr. *Act.*, 20, 28, detto della Chiesa; *I Petri*, 2, 9. Il termine ricorre pure in *I Thess.*, 5, 9; *II Thess.*, 2, 14.

(68) La frase εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ ricorre qui per la terza volta, come abbiamo già fatto notare nella prima parte del nostro studio. La 1ª volta in v. 6 a ha una forma più ampia, perchè dopo δόξης è aggiunta la specificazione: τῆς χάριτος αὐτοῦ, e là indica la destinazione che le creature ricevono subito al principio, appena il piano della creazione è escogitato; la 2ª volta ricorre nella forma più semplice, manca l'articolo davanti a δόξης, e è detta degli Ebrei, ἡμᾶς (o, secondo la teoria di Knabenbauer, Meinertz, ecc., citata dei cristiani in genere), i quali stanno realizzando il piano divino; finalmente la terza, come chiusura della dossologia, per indicare lo scopo finalissimo, nella sua realizzazione ultima, di cristiani ed Ebrei.

(2, 8). Il quale li fa conrisorgere e consedere nei cieli, in Cristo, manifestando la straordinaria ricchezza della sua grazia (2, 6. 7). *χάριτι* vuol dire *διὰ πίστεως*, che è dono di Dio *θεοῦ τοῦ δῶρον* (2, 8), non per le opere, affinché nessuno si vanti.

L'accogliere la fede ha avuto per effetto che i Gentili, un tempo senza Cristo, *καρὶς Χριστοῦ* (2, 12), lontani dalla cittadinanza d'Israele e stranieri al patto (2, 12), fossero fatti vicini per mezzo del sangue di Cristo (2, 13), il quale ha abbattuto il muro divisionale, l'inimicizia, nella sua carne (2, 14), ha distrutto la legge dei precetti formulata in decreti ed ha ricreato i due popoli (Gentili ed Ebrei) in un uomo nuovo, apportando la pace, riconciliandoli entrambi in un unico corpo per Iddio per mezzo della croce, uccidendo in sè l'inimicizia (2, 15-16). Pertanto i Gentili non sono più stranieri, ma concittadini, sovraedificati sul fondamento degli Apostoli e dei Profeti e anch'essi entrano a far parte dell'edificio del Cristo (2, 19-21) (69).

Nel cap. III vengono, invece, espone le *modalità* del mistero. Comincia col dichiarare (3, 1-3) che la salvezza dei Gentili operata dal Cristo mediante il suo sangue, applicata loro per mezzo della fede, e codesto accomunamento di loro agli Ebrei, tutti insieme *natura filii irae* (2, 3) e tutti insieme salvati *per fidem* (2, 8), costituisce il mistero di cui ha parlato in 1, 9 e seg. e che ha descritto più partitamente nel capo precedente (II), come S. Paolo stesso dice (3, 3) (70). Poi (3, 5-12) espone come il mistero sia rimasto chiuso, nascosto alle altre generazioni (*οὐκ ἐγνωρίσθη*), ma che al presente è stato rivelato agli Apostoli e ai Profeti (3, 5) e ripete brevemente la definizione del mistero: « Essere le genti coeredi e concorporali e compartecipi della promessa in Cristo Gesù per mezzo del Vangelo (3, 6), e che egli è stato eletto da Dio ministro (*διάκονος*), secondo il dono fattogli da Dio con l'esercizio della sua potenza (3, 7). A lui, il minimo di tutti i Santi, è stata concessa questa grazia di evangelizzare le *intinvestigabili* (*ἀνεξεχνήστων*) ricchezze di Cristo e illuminare (*φωτίσαι*) circa l'economia di codesto mistero nascosto (*ἀποκεκρυμμένου*) da secoli in Dio, creatore di tutto, perchè sia reso noto (*γνωρίσθῃ*) ora (*νῦν*) ai principati e alle potestà nei cieli per mezzo della Chiesa, la multiforme sapienza di Dio (3, 10) secondo il piano dei secoli, stabilito nel Cristo Gesù signor nostro (3, 11-12).

(69) Come abbiamo già accennato nella nota (53), questo passo di *Eph.* può servire a spiegare l'*ἀνακεφαλαίωσις*, poichè ne dilucida una parte importantissima, cioè la principale, gli uomini, mentre quella comprende tutta la creazione. I versicoli più importanti sono 4-21, soprattutto 15 e seg. *ἵνα τοὺς ὁὐκ κτίσθ' ἐν αὐτῷ εἰς ἓνα καὶνὸν ἄνθρωπον... καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ σταυροῦ...*

(70) La frase *προέγραψα ἐν ὀλίγῳ* si riferisce probabilmente al cap. III dove è sviluppata la dottrina della vocazione dei gentili, ma più probabilmente, forse, alla dossologia del cap. I perchè solo là ricorre (v. 9 s.) il termine *mistero* e ciò che comporta; mistero che viene poi svolto nel cap. III. Siccome dice *ἐν ὀλίγῳ*, con poche parole, si intende meglio delle poche parole dette in 9 e seg. Ma Paolo ha coscienza che fossero parole profonde per cui soggiunge: « A proposito del quale, se (lo) leggerete, potrete rendervi conto della mia penetrazione (*σύνεσθ' μου*) del mistero di Cristo ». Considera dunque quelle parole come specialmente ispirate e di maggior valore, anche letterario, che si staccano dalla prosa che segue e che sta dettando.

Da notare che in questi brevi versicoli S. Paolo adopera tre verbi diversi per esprimere la manifestazione del mistero ἀπεκαλύφθη, fu rivelato (3, 5); φωτίσαι, illuminare (3,9); ἵνα γνωρισθῇ, affinché sia reso noto (3, 10).

Finalmente (3, 13-21) S. Paolo prega Iddio affinché conceda agli Efesini di dare in sè compimento a quanto è compreso nel mistero: di rafforzarsi nell'uomo interiore (κραταιωθῆναι... εἰς τὸν ἕσω ἄνθρωπον) e far abitare Cristo nei loro cuori per mezzo della fede, radicati e fondati nella carità, affinché possano comprendere e penetrare l'immensurabile amore di Cristo per loro. « A Lui gloria nella Chiesa e in Cristo Gesù per tutte le generazioni del secolo dei secoli. Amen ».

V. Nota di chiusura.

Si presenterebbe ora spontaneo un parallelo fra la lettera agli Efesini e quella ai Colossesi per quanto riguarda il loro contenuto dogmatico; ma siccome ciò ci porterebbe di conseguenza a inoltrarci in altri problemi che ci svierebbero dal nostro scopo, lasciamo al lettore di controllare da sè i contatti frequenti fra Efesini e Colossesi, per passare senz'altro a uno sguardo d'insieme che serva di chiusura a questo nostro studiolo.

È perfettamente risaputa la parte preminente occupata da Gesù Cristo nelle lettere della cattività. — Ciò si verifica anche eccellentemente nella dossologia che siamo venuti esponendo. Per convincersene basta dare uno sguardo, diremo, di superficie alla dossologia stessa. Cristo compare col titolo di Κύριος nel v. 3 e poi in posizione di spicco in 3c (ἐν Χριστῷ); poi ancora in 4 a, (ἐν αὐτῷ); in 5 b (bis); sotto il titolo di Diletto ἡγαπημένῳ in 6 b; indicato dal relativo in 7 a, in 7 b da αὐτοῦ, in 9 c da ἐν αὐτῷ. Poi dinuovo ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ (v. 10 e 12 b); anaforicamente col relativo ἐν ᾧ (13 bis). — Dio ci ha benedetti in Cristo (3 c); in lui ci ha scelti (v. 4) e predestinati, destinati alla figliolanza e alla gloria (v. 5. 6. 11. 12. 14), ci ha colmati di grazie (v. 6), ci ha redenti (v. 7), in lui aveva formulato il suo piano (v. 9), in lui ha ricapitolato tutto, ecc. ecc. Cristo, dunque, domina completamente sia nell'ordine d'intenzione che nell'ordine d'esecuzione. Il suo compito è importantissimo ed essenziale e colma da solo tutti i tempi, tutti gli spazi ed entra in tutte le fasi del piano divino. Prima ancora della predestinazione e dell'elezione c'è la pura conoscenza. Anche questa è avvenuta in Cristo (Rom., 8, 29). Primo momento, poi, del piano d'esecuzione è la creazione e anche questa avviene in lui e per mezzo di lui (Eph., 2, 10).

Occorre però notare, constatato che Cristo è al centro dei piani divini, che il suo compito è diverso a seconda che si tratta del piano d'intenzione o di quello d'esecuzione.

Nel primo Cristo figura al centro come *causa esemplare*. Infatti Iddio vede prima di tutto Cristo-uomo, poi, con l'occhio fisso in lui, (ἐν αὐτῷ, ἐν Χριστῷ) conosce noi (Rom., 8, 29), predestina, elegge gli uomini *ante*

mundi constitutionem (v. 4 b) destinandoli alla santità e alla figliolanza (v. 5) e all'esaltazione dello splendore (δόξα) della sua grazia. Inoltre codesta predestinazione ed elezione avviene indipendentemente dall'uomo, dai suoi meriti, dalla sua condizione. Perciò bisogna dire che l'incarnazione nei piani divini non è seguita alla caduta dell'uomo, ma che, al contrario, ha servito di modello per la creazione dell'uomo. Schematizzando si può dire che S. Paolo presenta il piano divino a questo modo: prima Cristo-Uomo preesistente, come uomo, nella mente del Padre, poi gli uomini conosciuti, predestinati, ecc. in Cristo, *causa esemplare* (= ordine d'intenzione).

Ci pare, questo, il significato e la portata del pensiero paolino ricavabile dalla presente dossologia.

Nè si può dire che codesta concezione sia estranea al resto del Nuovo Testamento. In forma un po' diversa la si può trovare anche nel Prologo del IV Vangelo. Infatti una lezione attestata antichissimamente (71) congiunge l'ultima parola del v. 3 con le prime del v. 4: ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζῶν ἦν. Ora l'interpretazione di questa frase secondo S. Agostino (72) S. Tommaso (73) direbbe che l'Universo esisteva già in qualche modo nel *Logos*. Il Verbo sarebbe qui considerato come causa esemplare di tutto l'Universo, in perfetto accordo con il pensiero paolino, come da noi formulato. Dobbiamo però concedere che codesta interpretazione del Prologo giovanneo è stata discussa e rifiutata dal Lebreton (74); ma ultimamente essa fu presentata favorevolmente dal Tondelli nell'ultimo suo volume (75). E sulla relazione tra il pensiero paolino e quello giovanneo il medesimo autore dice che anche nelle parti personali della teologia giovannea « si rivela una duplice direttiva, comune anche a Paolo di Tarso, e probabilmente a tutto il pensiero cristiano primitivo: determinare i rapporti della comparsa temporale e dell'azione storica di Gesù con la storia intera dell'umanità; fissare ed esplicare i rapporti di Cristo, nella sua natura preesistente, con Dio, in modo da non scindere la unità divina ed affermare nello stesso tempo l'azione del Figlio di Dio nella formazione di tutto l'essere » (76).

Una distinzione però va forse fatta tra S. Giovanni e S. Paolo. Quegli parla del *Verbo* esistente *ab aeterno*, questi parla invece del Cristo (Gesù,

(71) Dall'apparato del Von Soden, che accetta, nella sua edizione, codesta interpunzione si ricava che essa è data dai seguenti codici greci W C* L, D A, EFGH, dall'antica latina a b, q ff² f, dai seguenti autori e sette: Naasseni, Valentiniani Eracleone, Teodoto, Teofilo di Antiochia, Ptolemeo, Clemente, Origene, Eusebio, Cirillo di Gerusalemme, Atanasio e inoltre Tertulliano, Ilario, Ambrogio, Agostino. Paleograficamente, dunque, la lezione è ottimamente attestata e anche il Lebreton ammette che le sono favorevoli « i testimoni più antichi, gli scrittori, i manoscritti, le versioni ».

(72) *In Io.*, I, 16, ML, 35, 1387.

(73) *Summa Theol.*, I, q. 18, a. 4.

(74) *Histoire du Dogme de la Trinité*, vol. I, 8^a ed., pag. 632-635.

(75) *Gesù secondo S. Giovanni*, Torino, S.E.I., 1944, pag. 265. Il problema è sfiorato da lui pure nell'altro vol., *Il pensiero di S. Paolo*, Milano, « Vita e Pensiero », 1925, cap. IX.

(76) *Gesù secondo S. Giovanni*, pag. 273.

Uomo-Dio), che interviene nella creazione e nel piano divino primitivo, non solo in quanto Figlio di Dio, ma anche in quanto Uomo-Dio.

Contro la nostra interpretazione si potrebbe far notare che Paolo passa insensibilmente dall'ordine d'intenzione a quello d'esecuzione senza minimamente accennare a una mutazione del piano divino in seguito alla caduta del primo Uomo, e che l'ordine o piano d'esecuzione è esposto come fu condizionato dalle circostanze susseguite alla caduta d'Adamo. — Si può rispondere che nel passaggio all'esecuzione o realizzazione del piano purtroppo l'incarnazione deve coinvolgere la passione e la morte del Figlio di Dio. Perciò esso non è più solo causa esemplare per l'elevazione dell'uomo alla santità e alla figliolanza divina, ma deve essere pure causa *meritoria e strumentale*; deve cioè operare prima la redenzione (*ἀπολύτρωσις*), consistente nella remissione dei peccati (77), ottenuta da Cristo all'uomo mediante il suo sangue (78) e concessa con la ricchezza della sua grazia, che fa abbondare in noi in ogni specie di sapienza e prudenza (79).

Pertanto codesto sfumare insensibile nell'ordine d'esecuzione, secondo le condizioni *reali* e senza più tener conto delle condizioni primitive *ideali*, non dovrebbe impedire all'esegeta, e perciò al teologo, di vedere che i piani d'intenzione e d'esecuzione sono comandati da una prospettiva diversa (80).

TESTO DISPOSTO IN STICHI.

I.

- 3a Εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατὴρ
τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,
b ὁ εὐλογήσας ἡμᾶς
c ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ
d ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ,

(77) Col., 1, 14 = Eph., 1, 7 a c.

(78) Eph., 1, 7 = Col., 1, 20.

(79) Eph., 1, 8.

(80) L'interpretazione qui data di S. Paolo, non si può dire che proponga una teoria contraria a quella di S. Tommaso sui motivi dell'incarnazione. Egli infatti affermò, in genere, la convenienza dell'incarnazione partendo dal solo principio della bontà di Dio: («... ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis... unde ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet...» (S. T., III, 1. 1). Se poi si attenne alla teoria contraria si fu perchè quella sola riteneva documentata dalla Scrittura: «... cum in S. Scriptura ubique incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur...» (*ib.*, III, 1. 3), nè lui voleva costruire su una base non pienamente positiva. Ma su questo punto si potrà tornare con più calma in seguito.

- 4a καθὼς ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ
 b πρὸ τῆς καταβολῆς κόσμου,
 c εἶναι ἡμᾶς ἁγίους καὶ ἀμώμους
 d κατενώπιον αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ,
- 5a προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν
 b διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς αὐτόν,
 c κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
 6a εἰς ἔπαινον δόξης τῆς χάριτος αὐτοῦ
 b ἧς ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ,
- 7a ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν
 b διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ,
 c τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων,
 d κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ,
 8a ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς
 b ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει

II.

- 9a Γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
 b κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ,
 c ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ
 10a εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν,
 b ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ,
 c τὰ ἐπὶ τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ἐν αὐτῷ,
- 11a ἐν ᾧ καὶ ἐκληρώθημεν προοριζθέντες
 b κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος
 c κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ,
 12a εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς εἰς ἔπαινον δόξης αὐτοῦ
 b τοὺς προηλπικότες ἐν τῷ Χριστῷ·
- 13a ἐν ᾧ καὶ ὑμεῖς,
 b ἀκούσαντες τὸν λόγον τῆς ἀληθείας,
 c τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν,
 d ἐν ᾧ καὶ πιστεύσαντες
 e ἐσφραγίσθητε τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ,

- 14a ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἡμῶν
 b εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως,
 c εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ.

TRADUZIONE.

I.

- 3a Benedetto Iddio e Padre
 del Signor Nostro Gesù Cristo,
 b che ci benedisse
 c con ogni benedizione spirituale
 d nelle regioni celesti in Cristo.
- 4a Poichè ci scelse in lui
 b prima della fondazione del mondo,
 c ad essere santi e immacolati
 d al suo cospetto in amore.
- 5a Ci aveva (infatti) predestinati alla figliolanza,
 b mediante Cristo Gesù, per sè,
 c secondo il beneplacito della sua volontà,
 6a a lode della gloria della sua grazia
 b di cui ci gratificò nel Diletto.
- 7a Nel quale abbiamo la redenzione
 b per mezzo del suo sangue,
 c la remissione dei nostri travimenti,
 d secondo la ricchezza della sua grazia,
 8a che fece sovrabbondare in noi
 b in ogni sapienza e prudenza.

II.

- 9a Ci diede a conoscere il mistero della sua volontà,
 b secondo il suo beneplacito,
 c che aveva prestabilito in sè,
 10a ad (attuare) l'economia della pienezza dei tempi,
 b a ricapitolare tutto nel Cristo,
 c le cose su nei cieli e le cose sulla terra, in lui.

- 11a Nel quale fummo chiamati, una volta predestinati,
b — secondo la disposizione di Colui che tutto opera,
c secondo il consiglio della sua volontà —
- 12a ad essere a lode della gloria sua,
b noi che avevamo per primi sperato nel Cristo.
- 13a Nel quale anche voi,
b — ascoltando il verbo di verità,
c il vangelo della vostra salvezza,
d nel quale (dico), anche, credendo
e foste segnati dallo spirito santo della promessa,
- 14a che è arra della nostra eredità
b per quella redenzione (che ci fa suo) possesso
c a lode della gloria di lui.

SAC. PROF. GIORGIO CASTELLINO, S. S.

RECENSIONI

Fr. EFREM BETTONI, O. F. M., *Vent'anni di Studi Scotisti* (1920-1940), Saggio bibliografico. (Quaderni della Rivista di Filosofia Neoscolastica), Milano, 1943, pag. 1-105, L. 14.

È uno strumento di lavoro scientifico, e precisamente di primo orientamento bibliografico « per chi ha la volontà di dedicare le sue forze intellettuali allo studio dell'autore », del Dottor Sottile (pag. 1).

Il presente contributo sintetico-integrativo bibliografico si continua con i lavori precedenti del genere. Col Freudenreich, *Bibliographie Scotiste Moderne* (in « La Bonne Parole »), che, elencando tutte le opere dal 1903 al 1912 apparse in latino, francese, tedesco, inglese, spagnolo, italiano « trascura però gli articoli delle riviste ». Col Minges, *Die Skotistische Litteratur des 20. Jahrhunderts* (in « Franziskanische Studien »), che fa una « rassegna completa » di opere e articoli dal 1900 al 1917. Col saggio di bibliografia ragionata del P. Simonis, *De vita et operibus Beati Joannis Duns Scoti iuxta litteraturam ultimi decenni* (1917-1927), in « Antonianum ». Col l'ardente apostolo dello scotismo, il P. Efreim Longpré, *Le mouvement franciscaine* (in « Revue des questions historiques »), che dà una rassegna delle opere e degli articoli in diverse lingue pubblicati dal 1917 al 1930. Col P. Comte-Lume, il quale presenta in « France Franciscaine » un lavoro bibliografico per la parte francese « quasi completo » dal 1900 al 1934. In italiano, salvo l'ampia bibliografia aggiunta dal P. Scaramuzzi alla sua *Introduzione alla Summula Scoti*, mancava un lavoro simile. Di qui il merito del Bettoni col suo primo saggio di un'opera di più vaste proporzioni che ci promette (pag. 105).

L'A. ha inteso presentare « una rassegna, per quanto possibile completa, di

quanto è stato pubblicato attorno a Scoto negli ultimi vent'anni, cioè dal 1920 al 1940, e che possa avere qualche importanza » (pag. 2). Le fonti del suo lavoro, oltre la conoscenza personale e le opere succitate, sono la « Revue des Sciences philosophiques et théologiques » di Parigi per il primo decennio, e per il secondo decennio la « Bibliographia Franciscana » (in « Collectanea Franciscana »), « stesa con una vastità d'informazione e di competenza veramente eccezionali » (pag. 2, nota 4).

Il lavoro è diviso per ordine di problemi in quattro parti: 1) « Ricerche intorno alla vita di Giovanni Duns Scoto; 2) discussioni e conclusioni intorno alla questione critica circa l'autenticità o meno delle opere attribuite a Scoto; 3) studi sul pensiero filosofico di Scoto; 4) studi sul pensiero teologico ». Ogni parte, poi, è suddivisa in membri relativi ai distinti problemi critici, filosofici, teologici. Tutto questo non viene presentato come un arido elenco bibliografico, ma a modo di sobria, rapida, ragionata trattazione dei vari punti e problemi: nel testo si accenna al contributo e all'apprezzamento di esso, in nota si riferiscono gli studi relativi. Forse non sarebbe stato sgradito nè inutile un indice alfabetico per autore, con rimando alle pagine del testo dove ricorre.

Il Bettoni ha fatto opera certamente utile e preziosa, per la quale gli saranno grati gli studiosi del grande luminare, che splende accanto a S. Bonaventura nel cielo del pensiero francescano. Nella brevità di questa, più che recensione, presentazione, ci permettiamo di segnalare in particolare due titoli, che chiudono rispettivamente, la terza e la quarta parte del lavoro.

1. - *Il significato dello scotismo* (pag. 70-76). E anche questa una presentazione di studi sul pensiero filosofico di Scoto, ri-

guardanti però non più analiticamente problemi particolari, ma le grandi visuali sintetiche dello scotismo; tendenti a coglierne e a « fissarne la fisionomia filosofica nell'insieme delle tendenze e delle scuole ». Tre aspetti speciali. E anzitutto « il pensiero di Scoto nella scuola francescana ». La controversia si originò col Landry, « che accusava Scoto di aver rinnegato lo spirito francescano » (p. 70). Al quale rispose il Longpré, le cui principali conclusioni sono queste: « il pensiero di Scoto è stato sempre riconosciuto come pienamente ortodosso da tutti, santa Chiesa compresa; difatti Scoto non è un novatore a qualunque costo, ma si muove dentro la tradizione agostiniano-francescana; neppure è un critico per partito preso; la sua critica è positiva e sempre rispettosa e niente affatto d'intonazione prevalentemente antitomista » ecc. (pag. 32). « Anche nell'uomo il primato della volontà non turba nè diminuisce l'importanza dell'intelletto, per cui si può parlare di intellettualismo scotista in un certo senso più spiccato di quello di S. Tommaso » (ibid.). In secondo luogo, sottolineato « il carattere agostiniano della filosofia francescana » col Longphé, e l'« attitudine di netta opposizione della scuola francescana nei confronti dell'Averroismo » col Krzanic, il quale mette in rilievo « l'attività autonoma e sufficiente a se stessa dell'intelletto umano, l'intima ed essenziale libertà della volontà », e il « cristocentrismo » di Scoto, « che distrugge alla radice il naturalismo averroistico » (pag. 71). In terzo luogo l'A. ricorda e riassume — auspicandone proficua ripresa — la controversia Veuthey-de Basley-Belmond: « una polemica caritatevole e proficua a proposito dell'attualità della scuola francescana e della parte che vi può sostenere la filosofia scotista » (pag. 72). La questione è di particolare interesse nei riguardi del problema critico, com'è sentito dalla filosofia moderna in cerca del « concreto », e, ci pare, può essere feconda di accostamenti comprensivi e integrativi del pensiero scotista col pensiero tomista in proposito (cfr. pag. 75). Hohman riassume e porta avanti la discussione. L'A. poi cita il contributo del Vignaux, dimostrante « l'umanesimo teologico di D. S. », e quello del Soiron, pel quale « la filosofia, secondo Scoto, da sola non sa dimostrare alcune verità della teodicea, della psicologia e dell'etica, per quanto siano necessarie a una visione completa dell'universo e dell'uomo: la filosofia è quindi un appello alla fede » (pag. 75 s.). Proprio così. Nello sviluppo di questo elemento, ci pare, il germe del concetto genuino di una

filosofia cristiana, essenzialmente tale per intrinseco contributo del dato dogmatico, e perciò essenzialmente distinta, come dalla teologia propriamente detta, così dalla semplice filosofia umana: le due filosofie dovranno incontrarsi e integrarsi, soprattutto reciprocamente confermarsi: questa, induttiva e deduttiva in base ai dati umani; quella, sempre circa gli stessi problemi filosofici, induttiva e deduttiva in base ai dati divini rivelati. Forse l'ultima parola della metafisica, o meglio, l'ultima parola alla metafisica la può dire solo la teologia. Ci si consenta qui una citazione di ciò che scriveva Blondel, in « Revue du Clergé français », 15 febbraio 1902, in risposta all'abate Péchegut: « Forse obietterete che è illegittimo introdurre nella filosofia distinzioni prese a prestito all'ordine soprannaturale... Aggiungo che, se si è potuto legittimamente trar profitto dai lumi forniti dal dogma della Trinità, per es. per approfondire concetti come quelli di sostanza e di persona, è bene ed utile applicare all'ordine naturale in cui solo con difficoltà si possono discernere spontaneamente, ma in cui possono essere scoperte e giustificate, razionalmente, quelle distinzioni che, *mutatis mutandis*, ci rivela più imperiosamente la considerazione dell'ordine soprannaturale ». E aveva affermato che, anzi, « la peggior cosa è di lasciar pesare sull'apologetica e sulla teologia stessa confusioni nate da una filosofia incompleta, che s'irrigidisce contro il progresso delle analisi morali e l'evoluzione dei problemi speculativi ».

2. - La parte teologica termina con un modesto titolo: « appendice » (pag. 101), in cui però si tratta di un argomento molto interessante. « Recensisco, dice l'A., in questa appendice articoli e studi che ci dicono quale sia stato nel passato e quale sia attualmente l'atteggiamento della Chiesa nei confronti di Scoto, e che cosa pensino autori antichi e moderni della dottrina scotista ». Conoscenza previa esatta al riguardo, è necessaria per un legittimo atteggiamento ed orientamento spirituale nei riguardi del grande Dottore. Studi speciali vi ha dedicato il Lampen. Di particolare interesse poi la bibliografia e le relative conclusioni circa il can. 589 e 1366 sull'obbligo di attenersi nei Seminari all'insegnamento e al metodo di S. Tommaso. In generale più che uno scopo dogmatico, la Chiesa avrebbe mirato ad uno scopo pratico. Così Marini, Lampen, Balic, e anche il card. Ehrle, e il Pelster (pag. 102).

Valga il lavoro del B. come un mezzo efficace di studio, utile a dissipare inesat-

tezze di esposizioni correnti del pensiero di Scoto, a valorizzare il sostanziale nodo di unità e di continuità del *Doctor Subtilis* col *Doctor Communis*, a dissipare « il pregiudizio storico », secondo O' Niell « privo di qualsiasi fondamento », « che fa di Duns Scoto l'avversario sistematico e irreducibile di S. Tommaso » (pag. 104). Terminiamo compiacendoci sinceramente coll'A. per quell'aura refrigerante che ne traspira e traspare, invitante a serena ampiezza di visuali e positiva comprensione di vicinanze di spiriti, e di integrabilità armonica di prospettive scientifiche riccamente policrome.

DON NAZARENO CAMILLERI

MARTIN JUGIE A. A., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge*. Étude historique-doctrinale. Tip. Poliglotta Vaticana, 1944, pag. VIII-747.

È il lavoro più recente e completo sull'importantissimo e attualissimo argomento mariano. Dopo la definizione dogmatica dell'Immacolata Concezione, 8 dicembre 1854, il problema della morte e dell'assunzione di Maria SS. è entrato in una nuova fase di più intenso studio da parte dei teologi e di maggior interesse da parte di tutto il mondo cattolico. Numerose pubblicazioni si sono succedute, destinate ad illustrare e ad approfondire alla luce della Tradizione e della speculazione teologica i vari aspetti del problema. Inoltre, in seno allo stesso Concilio Vaticano si determinò quel movimento petizionista della definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria SS., che ha fatto pervenire finora alla Santa Sede, dal 1869 al 1941, 3019 petizioni, sottoscritte da 8.086.396 cattolici, tra cui 1332 Vescovi residenziali, rappresentanti 820 diocesi, ossia il 73 % delle diocesi della Chiesa Cattolica.

Non sempre però gli studi apparsi intorno all'Assunta si sono dimostrati dotati delle prerogative della sicura scienza teologica. Soprattutto per quel che si riferisce allo studio della Tradizione Cattolica, attraverso il pensiero dei Padri, degli Scrittori ecclesiastici, dei documenti liturgici orientali e occidentali, si sono divulgate molte inesattezze, imprecisioni, sopravvalutazioni infondate; con troppa facilità si è universalizzato quello che è invece il pensiero di uno o di pochi Padri della Chiesa e Scrittori ecclesiastici, cosicchè anche le deduzioni teologiche, tratte da documenti positivi, non sempre sono apparse giustificate e fondate.

Anche il vasto movimento petizionista in

favore della definizione dogmatica dell'Assunzione di Maria SS., pur essendo eloquente testimonianza del desiderio unanime dei pastori e dei fedeli di vedere il glorioso privilegio mariano pienamente messo in luce e proclamato dogma di fede dal magistero solenne della Chiesa, tuttavia, dal punto di vista della scienza teologica, non ha fatto avanzare la questione della definizione e non costituisce ancora una testimonianza certa e sufficiente della credenza universale della Chiesa sul *carattere formalmente rivelato* della dottrina dell'Assunzione. Il magistero ecclesiastico deve ancora precisare l'oggetto della definizione dogmatica ed indicare *se e in qual modo* esso si trovi contenuto nel deposito della Rivelazione. La molteplicità delle opinioni e dei punti di vista che su questo argomento esistono ancora tra i teologi del nostro tempo, dimostrano che sono sempre di attualità le parole di Pio X: *Adhuc multis studiis opus est et quidem studiis valde seriis*.

Il P. Jugie, dopo aver dedicato a questo importante tema mariano gran parte della sua attività di studioso, che gli permise di pubblicare sulla Rivista *Echos d'Orient* e sulla *Patrologia Orientalis* numerosi articoli e studi, soprattutto intorno alla dottrina assunzionista dei Padri e Scrittori orientali, ci dà ora un ampio e completo studio storico-dottrinale, che segna un notevole passo innanzi in tale materia, e che per sodezza e ampiezza di informazione storica, liturgica e patristica, e per logicità ed equilibrio di speculazione teologica, s'impone alla considerazione e all'ammirazione di tutti i cultori della Mariologia.

Ampiezza e sodezza di informazione positiva anzitutto. Allo studio positivo del problema della morte, anticipata resurrezione ed assunzione di Maria in corpo e anima alla gloria celeste, l'illustre Autore dedica le prime due parti dell'opera, per l'ampiezza di 500 pagine.

La prima parte, suddivisa in sei lunghi capi, tratta della morte e dell'Assunzione della Vergine, secondo la S. Scrittura e secondo la Tradizione orientale e occidentale dei primi nove secoli della storia della Chiesa.

La seconda parte, suddivisa in tre capi studia il problema della morte e dell'Assunzione di Maria dal secolo X al secolo XX.

Dopo di aver esplorato le due fonti della Rivelazione divina: la S. Scrittura e la Tradizione, per apprendere quanto esse ci dicono intorno alla morte e all'Assunzione di Maria, l'A. offre nella terza parte un prezioso studio teologico in cui valuta criticamente il valore dei dati positivi raccolti,

e trae da questi dati le conclusioni che essi contengono o suggeriscono, offrendo una sintesi dottrinale coerente e completa.

Egli sottopone anzitutto all'esame teologico il fatto della morte della Vergine. È certo questo fatto? Qual è l'attitudine ufficiale della Chiesa su questo punto? Quali sono le ragioni teologiche in favore della morte di Maria SS., e qual è il loro valore di fronte alle ragioni che si possono addurre in favore dell'immortalità di fatto della Vergine? Dopo un diligente e oggettivo studio di circa cento pagine l'A. giunge a questa conclusione: «...nous n'entendons nullement décider si Marie est morte, ou si elle est restée immortelle. Pour décider, il faudrait avoir des preuves décisives, en faveur de l'une des deux thèses ou, si l'on veut, des deux hypothèses » (pag. 582).

Circa il fatto della morte della Vergine, i teologi cattolici soprattutto dell'età contemporanea non sono infatti pienamente consenzienti. Non mancano coloro che negano tale fatto, altri non vi accennano nelle stesse petizioni indirizzate alla S. Sede, per ottenere la definizione dell'Assunzione. Anche tra coloro che affermano il fatto della morte della Vergine non vi è conformità nell'assegnarne il grado di certezza. Vi sono di quelli che lo ritengono assolutamente certo e indubitabile (Suarez, Billuart...); altri si accontentano di dirlo opinione comune della Chiesa alla quale bisogna attenersi (Hurtado, Dieckamp...); altri lo dicono dubbio (Vermeersch, Sibum, Roschini...).

Ben diverso è l'atteggiamento dei teologi nei riguardi dell'Assunzione gloriosa di Maria alla gloria celeste in corpo e anima. Di qui la convenienza di considerare separatamente il problema della morte dal problema dell'Assunzione, essendo essi distinti e non necessariamente connessi, giacché si può concepire molto bene un'Assunzione gloriosa di Maria dalla vita terrena alla vita celeste senza passare attraverso alla morte e alla risurrezione anticipata. Circa l'Assunzione psicosomatica di Maria alla gloria celeste l'unanimità dei teologi moderni è consenziente nell'asserirne la certezza; la gran maggioranza di essi però, pur mostrandosi molto favorevoli a tale privilegio mariano, riconoscono che questa dottrina non può ancora essere considerata come appartenente alla fede cattolica; rimangono infatti delle oscurità, che fanno velo non già alla sua certezza, ma almeno al suo carattere di dottrina rivelata. L'Autore esamina i vari argomenti addotti dai fautori del carattere *esplicitamente* e formalmente rivelato della dottrina dell'Assunzione e ne constata l'assenza di valore apodittico. « Si

nous même nous avons pris la plume, soggiunge l'A., c'est pour essayer de faire mieux apparaître ce caractère révélé, de démontrer par des arguments décisifs le fait de la révélation et d'indiquer son mode, n'avant pas trouvé chez ceux qui nous ont précédé de preuves de cette sorte » (pag. 603). « La solution ne peut sortir que de la réflexion théologique, scrutant les vérités dogmatiques déjà définies, pour découvrir dans leur contenu la doctrine en question » (pag. 604). Secondo il Jugie, la dottrina dell'Assunzione *est formaliter implicite revelata*, per via di connessione necessaria ai due dogmi definiti dell'Immacolata Concezione e della Maternità divina. Il Magistero ecclesiastico può quindi pronunciare il suo verdetto sull'Assunzione gloriosa immediata di Maria al cielo, presentando questa dottrina come una verità contenuta nel deposito della Rivelazione e definirla come dogma di fede, senza pronunziarsi sul fatto della morte di Maria, di cui la certezza non è stabilità e che potrebbe esser ritenuto solo come una pia sentenza.

« Dans la formule de définition de l'Assumption corporelle, le magistère ecclésiastique pourrait fort bien toucher la question de la mort de Marie, en la présentant comme une *pia sententia*, en définissant que si Marie est morte, elle est ressuscitée glorieuse sans retard et que son corps, durant le temps qu'a duré l'état de mort, n'a subi aucune corruption: « Si mortua fuerit — quod pie creditur — definimus illam gloriose mox resurrexisse eiusque corpus nulli corruptioni obnoxium fuisse ». Ce qui permet d'affirmer et de définir que, dans l'hypothèse de la mort, le corps de la Vierge n'a subi aucune corruption, mais est ressuscité sans retard, c'est la conception immaculée. En vertu de ce privilège, la Mère de Dieu a un droit strict non seulement à la préservation de la corruption cadavérique, effet du péché originel, mais aussi à la résurrection glorieuse immédiate » (pag. 664).

Il Jugie tratta quindi dell'opportunità e dei vantaggi della definizione dogmatica della dottrina dell'Assunzione, che presenta come gloriosa rivincita dei valori dello spirito sui pseudo valori del neopaganesimo del secolo XX.

La poderosa opera del P. Jugie, esauriente, ampia, oggettiva nello studio storico critico delle fonti della Rivelazione, potrà nella parte speculativa che corona l'indagine storica, suscitare delle utili discussioni e precisazioni da parte dei teologi, soprattutto per ciò che concerne le relazioni tra il fatto della morte di Maria SS. e della sua resur-

rezione gloriosa, con il dogma dell'Immacolata Concezione, che implicano la soluzione del problema della natura ed effetti del peccato originale, intorno a cui non vi è ancora uniformità di sentenza in seno alla stessa teologia cattolica.

A tali discussioni ha dato il via il P. Carlo Balic, O. F. M., col suo opuscolo: *De definibilitate Assumptionis B. V. M. in coelum*, Romae, 1945, in-8°, pag. 72, diretto in massima parte all'esame dell'opera del P. Jugie, dal quale su parecchi punti dissente, circa il metodo, gli argomenti e le conclusioni della trattazione speculativa.

A noi basti per ora aver presentata e favorevolmente valutata nelle sue linee essenziali quest'opera magistrale, che va posta in testa alla serie di tutti gli studi finora usciti su tale argomento e che contribuirà non poco ad una formulazione sempre più chiara e concorde della dottrina dell'Assunzione, come necessario preambolo alla definizione dogmatica del glorioso privilegio mariano, la quale segnerà un nuovo trionfo di Maria e offrirà un nuovo titolo al suo materno intervento in favore della Chiesa e del mondo travagliato.

DON DOMENICO BERTETTO

GIUSEPPE SCHRYVERS, C. SS. R., *I principi di vita spirituale*, traduzione aggiornata dal Sac. A. Cantono, ed. IV, rifusa sulla VII belga. - Torino, Marietti, 1945, in-8° pag. XXXV-359, L. 130.

Tutti coloro che si interessano di problemi di Asceutica e Mistica, hanno salutato con particolare compiacenza la nuova edizione del capolavoro del P. Schryvers: *I principi di vita spirituale*. A. Cantono ha curato — sulla VII edizione belga — la IV italiana, di cui l'Autore ha rivisto personalmente le bozze.

Il manuale dello S. — al quale s'è ispirata ormai un'intera generazione, poichè la prima edizione è del 1913 — è stato interamente rimaneggiato. « La scienza della vita spirituale — annota l'Autore — ha fatto in un quarto di secolo, progressi notevoli. Antichi problemi sono stati ripensati, nuove questioni sono sorte e aspettano una risposta: infine molte idee teoriche esigono di essere controllate dall'esperienza. Questo controllo ci fu facilitato dalle esigenze di un lungo ministero presso anime di ogni condizione. È giusto che il lettore ne possa approfittare » (Pref., pag. VII-VIII).

L'ordine primitivo e gli indirizzi meto-

dologici sono rimasti sostanzialmente immutati. Com'è noto, lo S., innovando sullo schema tradizionale delle tre vie, organizza la materia secondo un piano rigorosamente sistematico e rigidamente unitario, nel quale l'Asceutica e la Mistica vengono fuse, senza peraltro confondersi o negarsi, nel dinamismo d'una stessa scienza. Tutto si accentra e si assomma nella carità, elevata a principio, mezzo, fine della vita spirituale.

Ne risultano così tre libri nettamente distinti: *libro I*: « Il fine della vita spirituale » (pag. 14-70); *libro II*: « La causa efficiente della perfezione » (pag. 70-200); *libro III*: « La via » (pag. 201-239).

Il manuale conserva i pregi delle precedenti edizioni, ne colma in gran parte le lacune, offrendo una trattazione, non solo aggiornata, ma anche notevolmente ampliata. Nel libro II ad es., ove si ragiona dei mezzi di perfezione, lo S. — il quale, sia detto a sua lode, ha sempre dimostrato un'acuta sensibilità per i problemi di psicologia sperimentale applicata — ha utilizzato i fecondi risultati di questa scienza ed ha saputo darcene saggi penetranti. (Cfr. ad es. cap. V, pag. 90-106). Anche la trattazione sulla *Contemplazione infusa*, questione di grande interesse per il rinnovato fervore di questi studi, e per le pratiche applicazioni, che le varie soluzioni sono destinate ad avere nella direzione spirituale, è stata completamente rifatta. L'Autore vi espone con chiarezza e semplicità il proprio pensiero. Nella *vexata quaestio*, ad es., dei rapporti tra Perfezione e Contemplazione egli si allinea senz'altro con la sentenza, la quale ritiene che la Mistica non sia altro che il prolungamento obbligatorio e lo sbocco naturale dell'Asceutica, essendo la vita contemplativa lo sviluppo normale e la maturazione piena dei germi soprannaturali esistenti nel cristiano.

Una gradita novità offre poi l'edizione italiana: un'introduzione « inedita » sulla « spiritualità cristiana attraverso i secoli » (pag. I-XXXV). Si tratta di *excursus* prezioso, ma che risente purtroppo della fretta: infatti la bibliografia è assai manchevole e diseguale; qua e là sono sfuggite inesattezze; nè, sempre, vi figurano le opere asceticamente più significative dei vari Autori. Sono invece rilevate, in quadri suggestivi eppure necessariamente sommarii, le caratteristiche, che, secondo l'Autore, specificano — senza confonderle — le varie scuole di spiritualità. Occorre appena avvertire che neppure in questa edizione il manuale riveste carattere seriamente scientifico e strettamente didattico. Lo S. scrive

per le persone avidi di perfezione, per le quali, la teologia spirituale, è più una questione di vita che di scienza. Si propone dunque scopi eminentemente pratici; sua cura costante è quella di soddisfare le esigenze concrete di queste anime in marcia verso la santità. Da questo punto di vista, il suo manuale, è un vero modello. Caratteristica inconfondibile del grande maestro, la sua più vera arte, è precisamente quella di saper suscitare le energie latenti del bene; di avvolgere le anime, come in un clima di alta tensione ideale, per condurle, con l'esposizione calda e conquistatrice, molto avanti nella via della perfezione.

Qui è certamente il segreto di un successo, che fu grande in passato, ma che sarà, ora che il libro è stato rivestito a nuovo, maggiore in avvenire.

DON PIETRO BROCCARDO

COLUMBA MARMION (Abate di Maredsous):
Di fronte alla sofferenza. - Venite al Cristo voi tutti che soffrite. - Torino, Marietti, pag. XXVI-340.

Non si tratta di un'opera inedita del celebre maestro di vita spirituale, i cui libri — come asserì il P. De Guibert S. I. (*Revue d'ascétique et de mystique*, aprile 1930, pag. 204) — sono stati posti tra i « classici della spiritualità cristiana ».

La ben nota trilogia (*Cristo, vita dell'anima, - Cristo nei suoi misteri, - Cristo ideale del monaco*) derivò dalle conferenze che il Marmion come Abate teneva alla comunità e forse proprio a questa origine di contatto intimo con le anime si deve il loro eccezionale successo. Infatti — scriveva G. Auletta ne *L'Osservatore Romano* (25 gennaio 1946) — « il segreto della sua fortuna era qui: nell'aver saputo trovare, per le esigenze delle anime del tempo nostro, le migliori risorse nella teologia cattolica, nella quale egli non vide già un'arida raccolta di testi, capace di dar esca a intelletti speculatori, ma un breviario di vita per coloro che cercano di vivere realmente ».

Il presente lavoro non è altro che una antologia di brani del M., estratto dalle opere ricordate. Inoltre il diligente raccoglitore D. R. Thibaut, si è servito di altre due pubblicazioni da lui stesso già curate: la biografia dell'Abate (*Un maestro di vita spirituale*) e una raccolta di lettere (*L'unione a Dio nel Cristo*).

L'affezionato discepolo — come afferma

espressamente (pag. XIII) — ha inteso presentare « alcune pagine destinate in modo particolare alle anime che soffrono ». Ma essendo, anche sotto questo particolare aspetto « la materia tanto ricca che la scelta diventa difficile », sono stati riprodotti solo « alcuni punti più caratteristici della spiritualità » del M.

Basta dare uno sguardo all'Indice per accorgersi subito come sia stata felice la disposizione della materia. Se il Thibaut non ce l'avesse detto e se quasi a ogni pagina non ci fossero le relative citazioni a farcelo ricordare, si sarebbe facilmente ritenuta un'opera originale. Non già che il carattere frammentario di simili lavori qui venga pienamente eliminato (cosa impossibile in opere del genere, quando si vuol mantenere il più assoluto rispetto per il testo originale), ma tutto l'insieme è così ben armonizzato da dare l'impressione di un'organicità veramente costruttiva e formativa. E realmente l'organicità c'è ed è quella della costruzione ascetica del M. nelle sue linee essenziali e nella sua caratteristica esposizione. « La paternità di Dio — scrive l'Auletta nel citato articolo — la somiglianza del Cristo figlio di Dio, l'unità tra Cristo e noi come tra Cristo e il Padre, sono i motivi sempre ricorrenti di quello che nel M. fu detto l'ascetismo della gioia ».

E sono i motivi che anche in queste pagine ricorrono incessantemente. Infatti in esse vien presentata anzitutto la persona di Cristo e la sua opera redentrice, ed è poi analizzata la nostra partecipazione alla sua passione con una sapiente illustrazione delle disposizioni fondamentali per attuare tale partecipazione: la pazienza silenziosa, l'amore generoso e l'abbandono filiale. Si fa quindi un quadro delle varie miserie umane (malattie, tentazioni, umiliazioni, prove interiori) per mostrare la mirabile fecondità della sofferenza cristianamente accettata (purificazione delle anime, sorgente di pace, abbondanza di grazie per l'anima e per l'intero corpo mistico di Cristo, trasformazione della morte). Tale vita di unione diventa perenne, nella partecipazione alla gloria eterna di Cristo. È insomma il commento del testo paolino: « compatimur ut et conglorificemur ».

Per tutti il libro sarà guida preziosa di ascensioni spirituali: le anime sofferenti vi troveranno un prezioso tesoro, un vero *direttorio*, con cui potranno comprendere il valore della Croce e da cui si sentiranno efficacemente stimolate per una gioiosa e perseverante adesione alla Volontà divina.

Avremmo preferito che le citazioni fos-

sero fatte sopra le versioni italiane delle varie opere del M.: si sarebbe così facilitata la consultazione delle medesime per trovare i singoli brani nel loro contesto.

D. GEROLAMO LUZI

Mons. Prof. ANGELO GRAZIOLI, *La Confessione dei giovanetti* (V edizione interamente rifatta con notevoli aggiunte). - Torino, Marietti, 1943, pag. xvi-228.

Abbiamo ripreso volentieri tra le mani questo libro che già in precedenti edizioni era stato un fraterno aiuto e una guida preziosa al nostro ministero sacerdotale. La pubblicazione arricchita di « nuove osservazioni e notevoli aggiunte » (pag. xv) corrisponde sempre meglio allo scopo inteso dall'A. e a una particolare necessità sentita da quanti esercitano il ministero fra la gioventù.

Il Grazioli, pur senza speciali pretese, ci offre una trattazione sistematica teologica e pastorale. È in sostanza un ripasso del trattato *De Paenitentia* (con riferimenti ad altre questioni morali) esaminato in rapporto all'uso che di questo Sacramento deve farne la gioventù. È il compito del Sacerdote al riguardo è formidabile. L'A. si mostra abbastanza aggiornato nelle questioni da lui affrontate, benchè talora si potrebbe desiderare una maggior conoscenza della letteratura e dei sussidi che vengono oggi offerti dagli studi pedagogici.

Dottrina soda e sicura, buona comprensione dell'anima giovanile, e sano criterio morale; alcune trattazioni in modo particolare possono dirsi ben riuscite: si vedano per es. le pagine dedicate alla cura dell'*habitus pravus* (pag. 87-100).

Notevole fra gli altri il capo VII consacrato allo studio del « Confessore direttore » e il X sulla « vocazione dei giovanetti ». Il Sacerdote non può accontentarsi di essere un semplice distributore di assoluzioni, che funzioni quasi automaticamente, ma nell'*opus operatum* del Sacramento deve portare il contributo di una sapiente collaborazione. È proprio qui che egli diviene in modo tutto speciale, secondo l'ardita espressione paolina, l'*aiutante di Dio*. Il Sacerdote confessore deve essere essenzialmente educatore e plasmatore di anime, perchè ha a sua disposizione il mezzo pedagogico più efficace che la Onnipotenza e la Misericordia divina abbiano messo a disposizione degli uomini. Il Grazioli delinea nei tratti

principali come debba svolgersi una simile attività: le direttive impartite in materia costituiscono una preziosa indicazione per sacerdoti specialmente giovani. Avremmo preferito un maggior sviluppo dell'argomento così vitale della meditazione, che è indubbiamente uno dei mezzi più efficaci e decisivi nella formazione spirituale di un'anima. Oggi fortunatamente molto si è scritto al riguardo e si è prodotta tutta una serie di pubblicazioni che vogliono facilitare ai ragazzi l'apprendimento di un'arte che ha — è vero — le sue difficoltà, ma che ben imparata fornisce orientamenti decisivi per tutta la vita.

L'argomento della vocazione è studiato, tenendo nel debito conto i recenti documenti della Chiesa. L'A. giustamente biasima i Sacerdoti che non vogliono prendere alcuna iniziativa in materia, privando se stessi di una delle più belle soddisfazioni del santo Ministero e la Chiesa di operai dei quali ha tanto bisogno.

Pagine sensate e ripiene di preziosi suggerimenti sono particolarmente quelle dedicate all'interrogazione del piccolo penitente e all'imposizione delle penitenze sacramentali.

È proprio vero — come asserisce l'A. — che « il Signore ha benedetto questo modesto ed umile lavoro che è passato nelle mani di molti e zelanti Sacerdoti ».

La ragione del successo è indicata nel giudizio dato del presente lavoro dal compianto Mons. Munerati, Vescovo di Volterra: « Bel libro in cui è distillata la sapienza dei veri guidatori di anime giovanili, tipo D. Bosco ». La figura del santo educatore, grande amico della gioventù, torna frequentemente ad illuminare queste pagine.

E per il libretto prezioso facciamo nostro l'augurio formulato dallo stesso A.: « Possa esso continuare ad essere un efficace aiuto a quanti lavorano per condurre a Cristo Gesù quelle anime che Egli sopra tutte chiama ed aspetta ».

D. GEROLAMO LUZI

EZIO FRANCESCHINI (Professore nell'Università del Sacro Cuore): *Un uomo, Carlo Mengarelli*, Prefazione di Fr. A. Gemelli, O. F. M. - Milano, Soc. Ed. « Vita e Pensiero », 1943, pag. xii-110.

Non si tratta di una delle solite, per quanto utili, biografie edificanti. È veramente « un uomo » nel senso più profondo della

parola quello che ci passa dinanzi suscitando ammirazione e commozione.

È un «uomo» completo in tutte le sue manifestazioni, pienamente disciplinato da una concezione della vita e dal senso vigile del dovere.

È un «uomo cristiano» non tanto per l'educazione religiosa ricevuta dalla famiglia, quanto per le convinzioni che seppe acquistare superando una significativa crisi in cui altri facilmente soccombono. «*O diverrò un ateo vero e proprio o un fervente religioso*» disse allora. E la Grazia divina trionfò in lui, non solo preservando la sua Fede, ma portandolo a un alto grado di vita spirituale. Ed egli seppe docilmente ed energicamente corrispondere.

Fu «uomo» nell'attività di studioso e seppe ricercare la scienza con animo appassionato, con austera disciplina e con ammirabile disinteresse (rinunciando a carriera più redditizia).

Fu allievo dell'Università Cattolica di Milano e dell'University College di Londra. Non ancora trentenne era già docente di statistiche speciali all'Università Cattolica e incaricato di Economia Generale corporativa alla Regia Università di Milano. Le «*Neue Zürcher Nachrichten*» di Zurigo non esitarono a scrivere che «la sua prematura scomparsa significava una grave perdita per la Scuola Universitaria italiana e per il cattolicesimo». E di ciò la presente biografia dà convincenti prove.

Fu «uomo» — sereno e forte — dinanzi alla morte, nel supremo sacrificio di sé che compì come soldato della Patria, restando eroicamente al suo posto.

Il libretto presenta un particolare interesse, perchè ci dà un saggio significativo della formazione morale e scientifica di coloro che nella Università Cattolica hanno il nobile e difficile compito di preparare le classi dirigenti per il bene della Patria e della Chiesa.

D. GEROLAMO LUZI

GERMANO ROSSI, *Cortesia sacerdotale* (Galateo del Sacerdote). - Torino, Marietti, 1944, pag. xvi-246.

Gli argomenti trattati sono molti, come si può vedere dall'indice alfabetico-analitico che occupa più di 4 pagine. Non diremo che tutti siano svolti in maniera adeguata, nè che siano stati trattati tutti gli argomenti che potevano interessare la materia, e neppure che gli argomenti svolti siano proprio

tutti *ad rem* (come per es. la rassegna degli organi della Curia Romana che il Sacerdote dovrebbe già ben conoscere per i suoi studi o le indicazioni epistolari alquanto minuziose e piuttosto superflue).

Ma si sa, ognuno ha le sue opinioni e i suoi gusti! Comunque il Rossi ci ha dato un bel libro, scritto con proprietà e garbo (l'A. è un toscano) e ripieno di sagge osservazioni e di opportuni suggerimenti. Si leggano per es. le equilibrate pagine dedicate alle relazioni del clero diocesano con i religiosi, le suore e con persone di altro sesso. L'A. non si accontenta di dare soltanto qualche norma di galateo, ma riesce ad esporre un galateo completo, che parte dalla visione equilibrata delle cose, passa attraverso le cordialità del sentimento e giunge a manifestarsi nell'amabile e dignitosa cortesia, di cui il libro offre continuamente saggi, richiami e opportuni suggerimenti.

D. GEROLAMO LUZI

Fr. LUIGI VANNICELLI O. F. M., *La religione dei Lolo*. Contributo allo studio etnologico delle religioni dell'Estremo Oriente, Società «Vita e Pensiero». - Milano, 1944, pag. 266.

Il volume figura come secondo di una nuova serie nella Collezione «Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore», delle quali ripete i criteri informativi ed i pregi scientifici: solida ed originale concezione strutturale e serena ed accorta analisi ed argomentazione. Non riferisce esperienze personali dell'Autore ma espone, ordina, compara e critica relazioni altrui, delle quali precisa la genesi, l'attendibilità ed il valore. Non è dunque un resoconto, bensì uno studio.

All'introduzione — in cui vengono notificate le circostanze prerequisite ad una lettura ragionata e proficua, e precisamente i motivi che persuasero la scelta dell'argomento religioso presso popolazioni estremo-orientali, gl'intenti guida, e le indispensabili informazioni storiche, etnologiche, geografiche e politiche delle popolazioni in parola — fanno seguito cinque organici densi capitoli, i cui argomenti, succedentisi in un ordinato sviluppo logico, ricalcano, nella loro formulazione verbale, fondamentali verità cristiane, che pertanto sostanzialmente si rivelano ancora patrimonio universale dei popoli.

Nel primo di questi capitoli, per es. —